

Nietzsches Gesundheitsphilosophie

Versuch einer Interpretation der philosophischen Methodologie

Friedrich Nietzsches.

Dissertation

Zur Erlangung des akademischen Grades

Doctor philosophiae

(Dr. phil.)

eingereicht

an der Philosophischen Fakultät I

der Humboldt-Universität zu Berlin

von Sangbum Lee

Die Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin, Prof. Dr. Jan-Hendrik Olbertz

Der Dekan der Philosophischen Fakultät I, Prof. Michael Seadle, PhD

Gutachter

1. Prof. Dr. Volker Gerhardt

2. Prof. Dr. Marco Brusotti (Università del Salento, Italien/TU Berlin)

Datum der Promotion : 28. August. 2014

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Die Gesundheitsphilosophie als eine philosophische Methodologie bei Friedrich Nietzsche	5
1. Nietzsches philosophisches Pathos: Krankheit	5
2. Der Mensch zwischen Gesundheit und Krankheit	9
3. Nietzsches Experimentalphilosophie, Zukunftsphilosophie und Gesundheitsphilosophie.....	13

Erster Abschnitt

Grenzen und Begriffsbestimmung von Gesundheit und Krankheit in der Philosophie Nietzsches

I. Kapitel: Bedeutung, Interpretation und der Wille zur Macht über Gesundheit und Krankheit in der Philosophie Nietzsches	18
1. Was ist Gesundheit und Krankheit in der Philosophie Nietzsches?: Die Frage nach dem Aufstieg, Wachstum und Niedergang des Lebens	18
2. Welchen Zustand bezeichnen die Gesundheit und die Krankheit in der Philosophie Nietzsches?: Die Frage nach der Bejahung und der Überwindung des Menschlichen	21
3. Das einheitliche Verstehen von Gesundheit und Krankheit des Menschen und des Lebens im Hinblick auf den Willen zur Macht: Eine Erklärung über den Leib des Menschen	24

Zweiter Abschnitt

Der Wille zur Macht als Grundprinzip einer Gesundheitsphilosophie

II. Kapitel: Der Wille zur Macht als Gesundheitsprinzip	31
4. Das Gesundheitsprinzip des Lebens	31

5. Das „perspektivische Erkennen“ und die Interpretation	39
6. Wertschätzung und Schöpfung.....	51
Exkurs: Gesundheit und Krankheit an sich gibt es nicht (Nietzsche und Canguilhem)	58
III. Kapitel: Der Wille zur Macht als Praxisprinzip	62
7. Die Praxis der „großen Vernunft“	62
8. Selbstbejahung als praktische Grundvoraussetzung der Selbstüberwindung	68
9. „Die ewige Wiederkehr des Gleichen“ als existenziale Grundvoraussetzung für die Selbstbejahung und Selbstüberwindung des Nihilismus.....	70
10. Das existenziale Ideal der praktischen Philosophie der Zukunft: Übermensch	81
IV. Kapitel: Der Wille zur Macht als ästhetisches Selbstgestaltungsprinzip	88
11. „Die Heilkunst der Zukunft“	88
12. Das künstlerische „Bewußtwerden des Willens zum Leben“	91
13. Die Ästhetik der zukünftigen Gesundheit: Der Rausch als Grundvoraussetzung der Ästhetisierung des Lebens.....	102

Dritter Abschnitt

Der Begriff des „Arztes“ in der Philosophie Nietzsches

V. Kapitel: Der Arzt als heilendes Subjekt	106
14. Nietzsches medizinische Diagnose betreffs einer religiösen Interpretation des Lebens..	110
15. Nietzsches medizinische Diagnose betreffs einer moralischen Interpretation des Lebens	115
Exkurs: Nietzsches Alternative zur Befreiung von einer religiös-moralischen Abhängigkeit des Menschen. Eine „ganze Person“ des autonomen Individuums.....	124

16. Nietzsches medizinische Diagnose betreffs einer historischen Interpretation des Lebens	129
VI. Kapitel: „Die Ärzte der modernen Menschheit“	143
17. Die Überwindung der modernen Menschlichkeit	143
18. Die Geburt der „zukünftigen Menschlichkeit“	152
VII. Kapitel: Der Philosoph und die Philosophie als „Arzt der Kultur“	156
19. Die Geburt des schöpferischen Menschen	156
20. Der Aufbau der zukünftigen Kultur	159
VIII. Kapitel: Der Arzt der Seele und der Philosophische Arzt als neuer Arzt, der die	
Seele heilen kann	167
21. Die „Seelen-Aerzte“	167
22. Die „neue Ärzte der Seele“	173
23. Der „philosophische Arzt“	175
Schlussbemerkung: Die „Rückkehr zu mir“ und „der Wille zum Selbst“. Die große Liebe“ und die „Fernsten-Liebe“ als Liebe zur übermenschlichen Veränderung des Menschen und seiner Zukunft	179
Abkürzungen	185
Literaturverzeichnis.....	187

Einleitung: Die Gesundheitsphilosophie als eine philosophische Methodologie bei Friedrich Nietzsche

1. Nietzsches philosophisches Pathos: Krankheit

„Nicht zufällig sind für den Philosophen mit dem Begriff der Gesundheit notwendig auch alle Phänomene des Krankseins verbunden.“¹ Wie H. Schipperges hier ausdrückt, setzt Nietzsches philosophisch-existenzielle Perspektive über die Gesundheit auch dessen Beobachtung und Erfahrung seiner eigenen Krankheit voraus. Nietzsches Philosophieren an der Grenze von Gesundheit und Krankheit beeinflusst viel in der Gestaltung seiner Philosophie. Der Grund, der Nietzsches philosophisches Pathos als Krankheit vorstellt, ist, dass seine Philosophie im Grunde auf den Menschen und seine wahre existenzielle Gesundheit zielt. Für Nietzsche ist die Gesundheit die „überwundene Krankheit“². Und diese Gesundheit bedeutet die Gesundheit nicht die beständige Erhaltung, sondern die Gesundheit der Zukunft, die in der kranken Gegenwart in jedem Moment eine neue Gesundheit hoffen lassen und verwirklichen kann.

Nietzsche entdeckt den neuen Wert der Gesundheit endlich durch die existenzielle Perspektive und den Willen zur Überwindung über die Krankheit und das Leiden. Was er am Leitfaden seines kranken Körpers einsieht, ist, dass sein eigener kranker Körper in der Krankheit und dem Leiden durch die immanente Lebenskraft in jedem Augenblick für die Gesundheit leibhaftig ist. Mit dieser Erkenntnis erhielt Nietzsche endlich die neue Perspektive über den Wert der Gesundheit und Krankheit.

Jaspers erklärt diese neue Perspektive über Krankheit und Gesundheit Nietzsches, indem er den folgenden Brief Nietzsches zitiert. „Ich bin nun einmal nicht Geist und nicht Körper, sondern etwas drittes. Ich leide immer am Ganzen und im Ganzen. [...] Meine Selbst-Überwindung ist im Grunde meine stärkste Kraft.“³ Nietzsche leitet aufgrund dieser dritten existenzialen Perspektive ein philosophisches Prinzip der beständigen Selbstüberwindung her, die

¹ Schipperges, Heinrich, *Am Leitfaden des Leibes zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches*, Stuttgart 1975, S. 137.

² Danzer, Gerhard, *Wer sind wir? Anthropologie im 20. Jahrhundert. Ideen und Theorien für die Formel des Menschen*, Berlin/Heidelberg 2011, S. 454.

³ Brief an Franz Overbeck vom 31. Dezember 1882, in: *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, Bd. 6, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 2003, S. 313-314.

als Wille zur Macht gilt, der in seiner Philosophie die Lebenskraft alles Seins methodologisch bestimmt und dadurch ausgeführt wird.

Auf dem Grunde dieses Drittens, der den Geist und den Körper tragenden und beherrschenden Existenz, welche durch die alles in sich hineinnehmende Bewegung der Selbstüberwindung zur Erscheinung kommt, deutet Nietzsche sein Kranksein und sein Verhalten zum Kranksein auf eine verwickelte und großartig Weise. Diese existentielle Deutung überschreitet die Nützlichkeitskategorien, die medizinischen und therapeutischen Kategorien. Ihr sind die Begriffe des Krankseins und der Gesundheit in neuen Dimensionen fühlbar.⁴

Und diese dritte Perspektive Nietzsches ist eine wichtige Voraussetzung in seiner Philosophie für die existenziale Interpretation der Krankheit und der Gesundheit. Die existenziale Interpretation von Jaspers über die organische Kohärenz zwischen Nietzsches Krankheit und seinen Werken weist auf diesen Punkt eindeutig hin.

Es ist also bei Nietzsche in seiner existentiellen Deutung eine Idee der Gesundheit maßgebend, welche nicht biologisch und medizinisch begründet ist, sondern auf den Wert des Menschen im Ganzen seines existentiellen Ranges geht. Erst von diesem Sinn her gewinnen die merkwürdigen Erörterungen ihren Gehalt, in denen Nietzsche sein Kranksein sich gleichsam aneignet: er gibt sich ihm hin, er hört auf es, er überwindet es. Das ist im besonderen zu verfolgen.⁵

Obwohl Nietzsche „ein medizinischer Laie“ war, hat er sich selbst als Kranker in der Erfahrung seiner eigenen leidvollen Krankheit wachsam und aufmerksam beobachtet und analysiert: seine somatischen und psychischen Zustände und auch die dabei auftretenden psychologischen und physiologischen Phänomene.⁶ Wie man durch die existenziale Erfahrung und Erkenntnis Nietzsches über die Krankheit und Gesundheit wissen kann, hat er in seiner Krankheit und seinen Schmerzen seinen eigenen schwachen Willen als Hindernis seines Seins empfunden. Auf diese Weise war für Nietzsche die Krankheit und Gesundheit ein Problem des Lebens selbst und dieses verbindet sein Philosophieren an der Grenze zwischen der Krankheit und der Genesung mit dem Problem der philosophischen Existenz seines eigenen Lebens.

⁴ Jaspers, Karl, *Nietzsche – Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin, 1981, S. 112.

⁵ Ebd., S. 113; siehe auch: Ludwig, *Philosophische Spaziergänge. Zwölf vorsichtige Antworten auf die Frage, wie man sich denn im Leben einzurichten hätte*, Tübingen 1990, S. 86.

⁶ Salaquarda, Jörg, *Gesundheit und Krankheit bei Fr. Nietzsche*, in: Instituto Universitario Orientale (Hrsg.), *Annali. Sezione Germanica. Studi Tedeschi*. Bd. XVII/2, Neapel 1974, S. 74. Nietzsches Interesse an Diät zeigt die Mühe für Genesung seiner Krankheit und seines Schmerzens. Vgl. Nikolaus Klass, Tobias, *Wie man wird, was man isst. Nietzsches Diätetik*, in: *Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?*, herausgegeben von Andreas Urs Sommer, Berlin 2008, S. 411-421; Dahlkvist, Tobias, *Nietzsche and Medicine*, in: *Handbuch. Nietzsche und die Wissenschaften*, Helmut Heit und Lisa Heller (Hrsg.), S. 138-143.

Nietzsches existenziale Interpretation über die Krankheit und den Schmerz wird gerade auf den Versuch der Heilung der Krankheit seiner Zeit und der Philosophie identisch angewendet. Das ist das grundlegende Pathos von Nietzsches Philosophieren. Das heißt, man sollte Nietzsches Gedanken und Werke nicht vor dem Hintergrund der medizinischen Diagnose seiner Krankheit oder der Geisteskrankheit, die sich in den letzten Jahren seines Lebens einstellte, betrachten und die Periode seines geistigen Schaffens und der Überwindung danach beurteilen, sondern man sollte Nietzsches Philosophie und Philosophieren durch seine existenziale Interpretation über seine Krankheit und seinen Schmerz verstehen. Dadurch kann Nietzsches Perspektive und Verständnis über die Krankheit und Gesundheit endlich nicht nur auf den konkreten Bereich seines Lebens, sondern auch auf den Bereich seiner Philosophie und sein Philosophieren angewandt werden. In diesem Sinne ist die folgende Ansicht von Jaspers als richtig anzusehen. „Für eine philosophisch relevante Auffassung Nietzsches kommen medizinische Kategorien nur in Frage, wenn sie zweifelsfrei sind.“⁷

Die Krankheit bereitete Nietzsche ab und zu geistig-körperlichen Schmerz, der Nietzsches Leben erschwerte. Für ihn, der sein eigenes Leben mit der Krankheit und Gesundheit als die längste Übung sowie die eigentliche Erfahrung der „Umwertung der Werte“⁸ ansah, war das große Experiment der eigenen Existenz nicht die vollständige Genesung von Schmerz, sondern die Umwertung des Sinnes des Schmerzes in seinem eigenen Leben. Also sieht er sein eigenes Leben in einer neuen Perspektive, indem er seine Krankheit und seinen Schmerz bejaht. Auf diese Weise gründete Nietzsche auf diesem experimentalen Gedanken seine Philosophie. Und damit ist sein philosophisches Pathos der „Krankheit“ die Basis der Psychologie des Kranken, der aus der kranken Perspektive auf die Gesundheit hofft, die Krankheit überwinden will und nach der Genesung die Erinnerung an die Krankheit und den Schmerz bewahrt. Der Grund dafür ist, wenn für Nietzsche die Mühe des Menschen für seine eigene Gesundheit nur die Mühe für die Flucht vor der Krankheit und den Schmerzen wäre, ist das keine Überwindung, sondern nur Erhaltung.

Die bloß angeerbte und nie erschütterte Bärengesundheit ist dumpf und ahnungslos zufrieden. Sie will nichts, sie fragt nichts, und darum gibt es keine Psychologie bei den Gesunden. Alles Wissen kommt aus dem Leiden.⁹

⁷ Jaspers, Karl, *Nietzsche – Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, S. 101.

⁸ EH, *Warum ich so weise bin*, 2, KSA 6, S. 267.

⁹ Zweig, Stefan, *Der Kampf mit dem Dämon. Hölderlin, Kleist, Nietzsche*, Wien 1938, S. 223.

Zweigs Aussage „Alles Wissen kommt aus dem Leiden“ hebt hier den Sinn des Schmerzes in Nietzsches Philosophie gedanklich hervor. Nach Nietzsche bedeutet die Gesundheit nicht den Zustand der Schmerzlosigkeit und „Schmerz ist kein Beweis gegen Gesundheit (sondern nur ein starker Reiz)“¹⁰. Nach ihm ermöglicht der wesentliche Sinn des Schmerzes die neue Erkenntnis über sich und sein eigenes Leben. Zweig äußert, dass für Nietzsche seine Krankheit, die so lange Zeit von vielen Schmerzen begleitet war, „Geburtshelfer des innern Menschen“ war und dadurch entdeckte Nietzsche endlich das Leben, nicht als Resultat einer langen Gewohnheit, sondern als eine Erneuerung.¹¹

dankbar sogar gegen Noth und wechselreiche Krankheit, weil sie uns immer von irgend einer Regel und ihrem „Vourtheil“ losmachte.¹²

Für Nietzsche ist der Widerstand des Lebens, wie Krankheit, Schmerz und Unlust, nunmehr ein positiver Reiz des Lebens, der notwendige Elemente der Selbstüberwindung für Aufstieg und Wachstum des Lebens schafft. Deshalb ist für Nietzsche der beständige Wille zur Selbstüberwindung, der den grundlegenden Charakter des Willens zur Macht vertritt, der „Wille zum Leiden“¹³ oder der „Wille zum Schmerz“¹⁴.

Die Krankheit begleitet notwendig den Schmerz und der Schmerz beherrscht im Namen der Krankheit den Menschen. Nietzsches philosophisches Pathos der Krankheit wird aufgrund der existenzialen Veränderungsmöglichkeit des Menschen, wieder gesund werden zu können, ausgeführt. Und in diesem Augenblick ist der Maßstab des wahren Sinnes und Wertes des Lebens nur die Gesundheit. Dass Nietzsche in diesem Sinne seine Zeit als Nihilismus oder Zeit der Dekadenz, also als krank analysiert, bedeutet, dass er die Gesundheit als Wertmaßstab voraussetzt, der alle Bereiche des menschlichen Lebens umfassen kann.¹⁵ Diese Perspektive Nietzsches ist ein Wesen, das seinen neuen Gedanken ermöglicht, und das wird als existenziale Methodologie auf seine eigene existenziale Heilung sowie auf seine Philosophie identisch angewendet. Nietzsche wird nunmehr durch diese erweiterte Perspektive seine Zeit, das Leben der Zeitgenossen sowie die Philosophie, die fern von der menschlichen Wirklichkeit ist, aus der Perspektive der Krankheit und Gesundheit ansehen.

¹⁰ N 11[116], KSA 9, S. 482-483.

¹¹ Zweig, Stefan, *Der Kampf mit dem Dämon. Hölderlin, Kleist, Nietzsche*, S. 222-223.

¹² JGB II, 44, KSA 5, S. 62.

¹³ N 26[275], KSA 11, S. 222

¹⁴ M IV, 354, KSA 3, S. 240.

¹⁵ Horn, Anette, *Nietzsches Begriff der décadence. Kritik und Analyse der Moderne*, Frankfurt am Main 2000, S. 142.

Durch diese existenziale Perspektive über die Krankheit und Gesundheit erlangt Nietzsches Philosophie die Möglichkeit der Interpretation, die als Gesundheitsphilosophie bestimmt werden kann.

2. Der Mensch zwischen Gesundheit und Krankheit

Der Mensch steht an der Grenze zwischen Gesundheit und Krankheit. Damit soll nicht gesagt werden, dass der gesunde Mensch und der kranke Mensch dualistisch eingeteilt werden, sondern, dass alle Menschen immer an sich im Vorgang der existenzialen Veränderung zwischen Gesundheit und Krankheit stehen – sie können nicht anders. Natürlich unterscheidet Nietzsche in seiner Philosophie die Gesundheit und die Krankheit als Begriffe, die er auf Grund von bestimmten psychologisch-physiologischen Zuständen des Menschen als stark und schwach, Selbstüberwindung und Selbsterhaltung, Übermensch und letzter Mensch verwendet. Gesundheit und Krankheit finden auch als Begriffe zur Bezeichnung gegensätzlicher Beziehungen Verwendung: z. B. in Bezug auf Sein und Werden, Seele und Leib, Herden-Instinkt und natürlicher Instinkt des Menschen, Herrenmoral und Sklavenmoral etc.

Aber die Grenze zwischen Gesundheit und Krankheit ist jetzt nicht zu verstehen als eine dualistisch-absolute Grenze, sondern als eine relativistische Grenze. Nietzsche betont: „Gesundheit und Krankheit sind nichts wesentlich Verschiedenes, wie es die alten Mediziner und heute noch einige Praktiker glauben. [...] Thatsächlich giebt es zwischen diesen beiden Arten des Daseins nur Gradunterschiede“. ¹⁶ Nietzsche sucht die Ursache der Differenz zwischen Gesundheit und Krankheit im Glauben des schwachen Menschen an die Erlösung und den Trost des Lebens auf Grund der ontologisch-metaphysisch-teleologischen Werte der bestehenden Philosophie, Religion und Moral, in der Ohnmacht, der Bejahung und Überwindung und der schöpferischen Unfähigkeit des Menschen in Bezug auf sein eigenes Leben.

Nach Nietzsche bedeuten solch krankhafte Symptome des schwachen Menschen einen Mangel am „Willen zu Gesundheit und Willen zum Leben“ ¹⁷. In *Ecce Homo* berichtet er über seine persönliche Erfahrung mit Krankheit und Genesung und die Umstellung seiner Perspektive über Gesundheit und Krankheit von Grund auf, einschließlich der Entwertung des

¹⁶ N 14[65], in: KSA, Bd. 13, S. 250.

¹⁷ EH, Warum ich so weise bin, 2, in: KSA, Bd. 6, S. 267.

bestehenden dekadenten Wertes und ferner der Umwertung aller seiner obersten Werte von Degeneration und Niedergang des Willens zur Macht.¹⁸

Was sich vererbt, das ist nicht die Krankheit, sondern die Krankhaftigkeit: die Unkraft im Widerstande gegen die Gefahr schädlicher Einwanderungen usw.; die gebrochene Widerstandskraft – moralisch ausgedrückt: die Resignation und Demuth vor dem Feinde. Ich habe mich gefragt, ob man nicht alle diese obersten Werthe der bisherigen Philosophie Moral und Religion mit den Werthen der Geschwächten, Geisteskranken und Neurastheniker vergleichen kann: sie stellen, in einer milderer Form, dieselben Übel dar... [...] Die erbliche Schwäche, als dominirendes Gefühl: Ursache der obersten Werthe. NB Man will Schwäche: warum?... meistens, weil man nothwendig schwach ist...¹⁹

Für Nietzsche sind die bestehenden, obersten Werte solche, die zur Schwächung der Menschen geschaffen wurden, als Produkt der asketischen (metaphysisch-religiös-moralischen) Interpretation seiner eigenen Schwächung. Für ihn sind sie nicht mehr als widernatürlich-dekadente Werte gegen den natürlichen Instinkt des menschlichen Lebens. In diesem Sinne ist die psychologisch-physiologische Krankheit des schwachen Menschen genauso wie die Krankheit der Erde, die Nietzsche in seiner Philosophie diagnostiziert, nichts anderes als Symptome dafür, dass das Prinzip der Interpretation und Schöpfung des Willens zur Macht als wesentliches Phänomen allen Werdens und Geschehens in der Welt und im menschlichen Leben verneint wird. Für Nietzsche ist der Wille zur Macht das Prinzip der Selbstüberwindung, das stets Erweiterung der Macht will und in jedem Moment durch Erfüllung der Macht Gesundheit des Lebens, also Aufstieg und Wachstum des Lebens verwirklicht. Im Gegensatz dazu bedeutet die Degeneration des Willens zur Macht „Abnahme des Heilkraft-Instinktes“²⁰, also als „der eigentliche Heilinstinkt“, der im Menschen ist durch Schwächung des Willens zur Selbstüberwindung (nach Nietzsche „Wehr- und Waffen-Instinkt“).²¹

Die Schwächung als Aufgabe: Schwächung der Begehrungen, der Lust- und Unlustgefühle, des Willens zur Macht, zum Stolzgefühl, zum Haben und Mehr-haben-wollen; die Schwächung als Demuth; die Schwächung als Glaube; die Schwächung als Widerwille und Scham an allem Natürlichen, als Verneinung des Lebens, als Krankheit und habituelle Schwäche... die Schwächung als Verzichtleisten auf Rache, auf Widerstand, auf Feindschaft und Zorn. der

¹⁸ EH, Warum ich so weise bin, 1, in: KSA, Bd. 6, S. 266.

¹⁹ N 14[65], in: KSA, Bd. 13, S. 250.

²⁰ N 14[66], in: KSA, Bd. 13, S. 251.

²¹ EH, Warum ich so weise bin, 6, in: KSA, Bd. 6, S. 272.

Fehlgriff in der Behandlung: man will die Schwäche nicht bekämpfen durch ein système fortifiant, sondern durch eine Art Rechtfertigung und Moralisierung: d.h. durch eine Auslegung... Die Verwechslung zweier gänzlich verschiedener Zustände: z.B. die Ruhe der Stärke, welche wesentlich Enthaltung der Reaktion ist, der Typus der Götter, welche nichts bewegt... und die Ruhe der Erschöpfung, die Starrheit, bis zur Anaesthesie. [...] alle philosophisch-asketischen Prozeduren streben nach der zweiten, aber meinen in der That die erste...²²

In diesem Kontext sind der Wille zur Macht sowie die gedanklichen Versuche und Experimente Nietzsches, nämlich der Tod Gottes, Nihilismus, Umwertung aller Werte, die ewige Wiederkehr und Amor fati, Übermensch, „eine Gesundheitslehre“²³ sowie eine philosophische Methodologie für die existenziale Veränderung zum gesunden Menschen, der in der Wirklichkeit der Erde als Wesen des existenzialen Leibes mit Liebe und Leidenschaft über sein eigenes Leben schöpferisch seine eigene Zukunft gestalten kann. Nietzsche proklamiert durch solche gedanklichen Versuche und Experimente das Ende der alten gesamten Bedingungen des menschlichen Lebens.

Und die Differenz zwischen Gesundheit und Krankheit, also die Grenze der Differenz zwischen dem gesunden Menschen (stark – Selbstüberwindung) und dem kranken Menschen (schwach – Selbsterhaltung) kann nur durch die existenziale Selbstbejahung des Menschen über den Gedanken der ewigen Wiederkehr, die in der späten Philosophie Nietzsches für die Überwindung des europäischen Nihilismus vorgestellt wird, überwunden werden. Grund dafür ist, dass für Nietzsche der Nihilismus das Ereignis ist, das sich vom Begriff der persönlichen Krankheit methodisch in den Begriff der allgemeinen Krankheit erweitert²⁴, und die ewige Wiederkehr funktioniert in diesem Augenblick als Aufgabe der existenzialen Selbsterkenntnis und Entscheidung des Menschen für die Überwindung des Nihilismus der Erde und des Sinnverlusts des menschlichen Lebens, also für die schöpferische Selbstgestaltung der gesunden Zukunft der Erde und des menschlichen Lebens. Das heißt, für Nietzsche stellt die ewige Wiederkehr einen Prüfstein der Bejahung und Überwindung dar, durch die der starke Mensch (Gesunde) wie auch der schwache Mensch (Kranke) von der Grenze solcher Differenz existenzial befreit werden kann. Deshalb bezeichnet Nietzsche den

²² N 14[65], in: KSA, Bd. 13, S. 251.

²³ MA II, Vorrede, 2, in: KSA, Bd. 2, S. 371.

²⁴ Falcke, Eberhard, *Die Krankheit zum Leben. Krankheit als Deutungsmuster individueller und sozialer Krisenerfahrung bei Nietzsche und Thomas Mann*, Frankfurt am Main 1992, S. 62.

Gedanken der ewigen Wiederkehr als eine Lehre, „welche die Schwachen zu Entschlüssen treibt und ebenso die Starken“.²⁵

Zur Geschichte des europäischen Nihilismus.

Die Periode der Unklarheit, der Tentativen aller Art, das Alte zu conserviren und das Neue nicht fahren zu lassen.

Die Periode der Klarheit: man begreift, daß Altes und Neues Grundgegensätze sind: die alten Werthe aus dem niedergehenden, die neuen aus dem aufsteigenden Leben geboren, – <daß> Erkenntniß der Natur und Geschichte uns nicht mehr solche „Hoffnungen“ gestattet, – daß alle alten Ideale lebensfeindliche Ideale sind (aus der *décadence* geboren und die *décadence* bestimmend, wie sehr auch im prachtvollen Sonntags-Aufputz der Moral) –

[...] Die Periode der Katastrophe

die Heraufkunft einer Lehre, welche die Menschen aussiebt... welche die Schwachen zu Entschlüssen treibt und ebenso die Starken²⁶

Auf diese Weise ist die Bestimmung der Krankheit über den bestimmten Zustand des Menschen das Resultat der gesamten nihilistischen Krise der organischen Bedingungen des menschlichen Lebens, wie Welt, Zeit, Staat, Geschichte, Gesellschaft, Kultur, Philosophie, Religion, Wissenschaft, Moral. Deshalb beruht in der Philosophie Nietzsches die existenziale Veränderung zum gesunden Menschen notwendig auf der existenzialen Selbsterkenntnis des Menschen über die gesamte Krise der Erde und des Lebens. Nietzsche entdeckt durch eine solche eigene Diagnose über die gesamten organischen Bedingungen des menschlichen Lebens die Ursache der Verneinung und Unterdrückung der existenzialen Veränderungsmöglichkeiten des Menschen. Und dazu baut sein Heilungsversuch auf den Grund von Fragen nach wahren menschlichen Wert und Sinn auf, der auf der Erde verwirklicht werden kann. In diesen Fragen besteht die Aufgabe und Mission seiner Gesundheitsphilosophie.

²⁵ N 11[150], in: KSA, Bd. 13, S. 71.

²⁶ N 11[150], in: KSA, Bd. 13, S. 71.

3. Nietzsches Experimentalphilosophie, Zukunftsphilosophie und Gesundheitsphilosophie

Zwei anthropologische Thesen²⁷, die Nietzsche in seiner Philosophie vorstellt, sind: Der Mensch ist „das noch nicht festgestellte Thier“²⁸ und „der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll“.²⁹ Dies ist der gedankliche Grund der Forderung nach einer „Experimental-Philosophie“³⁰ und einer „Philosophie der Zukunft“³¹ Nietzsches für seine „übermenschliche Zukunft“³² durch die existenziale Selbstbestimmung und die ästhetische Selbstgestaltung des Menschen, also für die Verwirklichung seiner beständigen existenzialen Veränderung. Nietzsches Experimentalphilosophie erschafft das Leben des Menschen als einen Raum des schöpferischen Selbstexperiments, und seine Zukunftsphilosophie fordert von dem Menschen für seine existenziale Veränderung, also für die schöpferische Verwirklichung seines übermenschlichen Lebens, in jedem Moment die Bejahung und Überwindung seines eigenen, gegenwärtigen Lebens.

Wenn man Nietzsches Philosophie als Experimentalphilosophie für die gesunde Zukunft des Menschen oder als Zukunftsphilosophie für eine Schöpfung von neuen experimentalen Verhaltensformen und -weisen des Lebens definiert, wird in dieser philosophischen Definition das übermenschliche Leben des Menschen durch eine beständige Selbstbejahung und Selbstüberwindung als Leben der künstlerischen Selbstgestaltung bestimmt. In dieser Ästhetisierung des Lebens wird die übermenschliche Zukunft des Menschen in jedem Moment verwirklicht. Die übermenschliche Zukunft, die Nietzsche hier vorstellt, ist als Zukunft des gesunden Menschen, genaugenommen, als Zukunft des Menschen, der die

²⁷ Über die ästhetische Selbstgestaltung für die übermenschliche Selbstverwirklichung des Menschen auf Grund der Erklärung über solche zwei anthropologischen Thesen Nietzsches, vgl. Jung-Hyun, Kim, *Nietzsches Sozialphilosophie*, Würzburg 1995, S. 197-206.

²⁸ JGB III, 62, in: KSA, Bd. 5, S. 81.

²⁹ Za, Zarathustra's Vorrede, 3, in: KSA, Bd. 4, S. 14.

³⁰ N 16[32], in: KSA, Bd. 13, S. 492. s. a. Heit, Helmut, *Experimentalphilosophie*, in: Christian Niemeyer (Hrsg.), *Nietzsche-Lexikon*, Darmstadt 2009, S. 98-99.

³¹ Nietzsche untertitelt sein Werk *Jenseits von Gut und Böse* als *Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. Er führt durch die zukunftsphilosophische Methodologie die Zerstörung der bisher überlieferten, dualistischen Voraussetzungen der Welt und des Lebens aus und verbindet damit zugleich die Aufgabe der Schöpfung des neuen Sinns und Werts des Lebens. In diesem Sinne kann man die Welt und das Leben, das Nietzsche neu aufbauen will, *Land der Kinder* nennen, wo alle Menschen durch die existenziale Bejahung der werdenden Welt durch freien Geist und schöpferischen Willen ihre übermenschliche Zukunft frei schaffen können. „So liebe ich allein noch meiner Kinder Land, das unentdeckte, im fernsten Meere: nach ihm heiße ich meine Segel suchen und suchen. An meinen Kindern will ich es gut machen, dass ich meiner Väter Kind bin: und an aller Zukunft – diese Gegenwart!“ (Za II, Vom Lande der Bildung, in: KSA, Bd. 4, S. 155). Über die eigentliche Erlösung des Menschen durch seinen schöpferischen Willen in der werdenden Welt, vgl. Za III, Von alten und neuen Tafeln, 2, S. 246-248 · 3, S. 248-249, in: KSA, Bd. 4.

³² N 27[74], in: KSA, Bd. 11, S. 293.

bestehende dekadente Lebensweise überwindet und wieder gesund wird, für den gegenwärtigen Menschen eine existenziale Aufgabe, die als schöpferische Möglichkeit offen ist. Und für den „Mensch(en) der Zukunft“³³ als Subjekt des Willens zur Macht ist die übermenschliche Zukunft immer die Kontinuität der Gegenwart, in der für den Aufstieg und das Wachstum seines eigenen Lebens die beständige Bejahung und Überwindung ausgeführt wird.

In diesem Kontext bestimmt Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* mit dem Untertitel *Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* seine Experimentalphilosophie als Aufgabe der „neuen Philosophen“³⁴. Sie werden vertreten durch „die eigentlichen Philosophen“³⁵ und die „Philosophen der Zukunft“³⁶, die sich als „Menschen der Experimente“³⁷ mit freiem Geist, im Herdeninstinkt der Modernität selbst Sinn und Wert des eigenen Lebens schaffen. Nietzsche stellt in seinem Nachlass aus dem Zeitraum Frühjahr–Sommer 1888 die Experimentalphilosophie als philosophischen Versuch der Entwertung und Umwertung vor, der vom Menschen auf Grund von existenzialer Liebe zu seinem eigenen Schicksal die dionysische Bejahung der Welt und des Lebens fordert.³⁸ Nietzsche bezeichnet den Typ solcher Philosophen als Menschentyp, der für seine neue Zukunft das existenziale Experiment des Lebens versucht, als „Versucher“³⁹.

³³ GM II, 24, in: KSA, Bd. 5, S. 336.

³⁴ JGB II, 44, in: KSA, Bd. 5, S. 63.

³⁵ JGB VI, 211, in: KSA, Bd. 5, S. 145.

³⁶ JGB VI, 210, in: KSA, Bd. 5, S. 142. Nach Nietzsche sind die neue Philosophen, die eigentlichen Philosophen etc., die Philosophen der Zukunft nicht dogmatische Anhänger einer einzig-absoluten Wahrheit, sondern der Menschentyp, der die neue Wahrheit nur für die Schöpfung des existenzialen Sinns und Werts seines eigenen Lebens, also für die Schöpfung einer neuen Lebensweise versucht. „Sind es neue Freunde der ‚Wahrheit‘, diese kommenden Philosophen? Wahrscheinlich genug: denn alle Philosophen liebten bisher ihre Wahrheiten. Sicherlich aber werden es keine Dogmatiker sein. Es muss ihnen wider den Stolz gehn, auch wider den Geschmack, wenn ihre Wahrheit gar noch eine Wahrheit für Jedermann sein soll: was bisher der geheime Wunsch und Hintersinn aller dogmatischen Bestrebungen war. „Mein Urtheil ist mein Urtheil: dazu hat nicht leicht auch ein Anderer das Recht“ – sagt vielleicht solch ein Philosoph der Zukunft. Man muss den schlechten Geschmack von sich abthun, mit Vielen übereinstimmen zu wollen“ (JGB II, 44, in: KSA, Bd. 5, S. 60). Über die Aufgabe des zukünftigen Philosophen für die Überwindung des Ideals und der Idee der Moderne, vgl. JGB VI, 212, in: KSA, Bd. 5, S. 145-147.

³⁷ JGB VI, 210, in: KSA, Bd. 5, S. 142.

³⁸ N 16[32], in: KSA, Bd. 13, S. 492.

³⁹ „Eine neue Gattung von Philosophen kommt herauf: ich wage es, sie auf einen nicht ungefährlichen Namen zu taufen. So wie ich sie errathe, so wie sie sich errathen lassen – denn es gehört zu ihrer Art, irgend worin Räthsel bleiben zu wollen –, möchten diese Philosophen der Zukunft ein Recht, vielleicht auch ein Unrecht darauf haben, als Versucher bezeichnet zu werden. Dieser Name selbst ist zuletzt nur ein Versuch, und, wenn man will, eine Versuchung“ (JGB II, 42, in: KSA, Bd. 5, S. 59).

In diesem Zusammenhang ist „ein philosophischer Arzt“⁴⁰, den Nietzsche in *Die fröhliche Wissenschaft* einführt, zusammen mit dem „Menschen der Experimente“ und dem „Philosophen der Zukunft“ der exemplarische Menschentyp, der auf dem Horizont der gesamten Gesundheit der Welt, Zeit und Menschheit nach existenzialer Gesundheit strebt. Diese umfasst die konkreten, existenzialen Phänomene sowie die grundlegenden Bedingungen des menschlichen Lebens: Leib, Leben, Gesundheit, Instinkt, Wachstum, Natur, Macht, Zukunft etc., nicht aber metaphysische Wahrheit.

Und in diesem Augenblick funktioniert für Nietzsche die Philosophie wie in seiner Aussage: „ich mache aus meinem Willen zur Gesundheit, zum Leben, meine Philosophie...“⁴¹, nicht durch die metaphysisch-religiös-moralische Interpretation des Sinns und Werts seines Lebens in der wirklichen Lebenswelt aller Menschen, sondern durch die Interpretation und Schöpfung des Willens zur Macht, der als Wille zu beständiger existenzialer Veränderung des Menschen in Erscheinung tritt, als praktisches Gesundheitsprinzip des Lebens. In diesem Sinne wirken Nietzsches Experimentalphilosophie, Zukunftsphilosophie und Gesundheitsphilosophie durch die Befreiung von der alten idealistischen Basis der Welt, des menschlichen Lebens und vom unterdrückerischen Herdeninstinkt als existenziales Ideal des menschlichen Lebens und der Zukunft des gesunden Menschen für die Verwirklichung der übermenschlichen Zukunft.

Eine Philosophie, welche im Grunde der Instinct für eine persönliche Diät ist? Ein Instinct, welcher nach meiner Luft, meiner Höhe, meiner Witterung, meiner Art Gesundheit durch den Umweg meines Kopfes sucht? Es giebt viele andere und gewiss auch viele höhere Erhabenheiten der Philosophie, und nicht nur solche, welche düsterer und anspruchsvoller sind, als die meinen, – vielleicht sind auch sie insgesamt nichts Anderes, als intellectuelle Umwege derartig persönlicher Triebe? – Inzwischen sehe ich mit einem neuen Auge auf das heimliche und einsame Schwärmen eines Schmetterlings, hoch an den Felsenufern des See's, wo viele gute Pflanzen wachsen: er fliegt umher, unbekümmert darum, dass er nur das Leben Eines Tages noch lebt, und dass die Nacht zu kalt für seine geflügelte Gebrechlichkeit sein wird. Es würde sich wohl auch für ihn eine Philosophie finden lassen: ob es schon nicht die meine sein mag.⁴²

Und im übermenschlichen Leben der beständigen Selbstbejahung und Selbstüberwindung des Menschen ist die Gesundheit als Gefühl der erhöhten Macht sowie der Erfüllung des

⁴⁰ FW, Vorrede zur zweiten Ausgabe, 2, in: KSA, Bd. 3, S. 349.

⁴¹ EH, Warum ich so weise bin, 2, in: KSA, Bd. 6, S. 267.

⁴² M V, 553, in: KSA, Bd. 3, S. 323-324.

Lebens die grundlegende Basis für eine neue Gesundheit und eine Krankheit als Gegenstand von Bejahung und Überwindung, die Stimulanz des Lebens sowie die existenziale Chance, wieder gesund werden zu können. In diesem Augenblick ist der Leib des Menschen der Ort, in dem durch die Zunahme und die Abnahme der Macht eine psychologisch-physiologische Veränderung beständig entsteht. Nach Nietzsche ist der Wille, der die Krankheit stets überwindet und in jedem Moment wieder gesund werden will, „ein zäher Wille zur Gesundheit“⁴³, allein möglich durch den Zustand eines psychologisch-physiologischen „Rausches der Gesundheit“, der im ganzen Leib des Menschen wirkt.

Ohne leibliche Vollkommenheit – ist denn eine geistige oder sittliche möglich? – Welches Aufpassen beim kränklichen Zustande, wie nöthig das Durchsieben. Übrigens hat das Wiedergesund-werden vielleicht zu viel vom Rausch der Gesundheit, als daß nicht auch seine Erkenntnisse etwas verdächtig sein sollten.⁴⁴

In diesem Sinne sind in Nietzsches Philosophie „das tiefe Leiden“⁴⁵ und „der grosse Schmerz“⁴⁶ nicht krankhafte Symptome des Lebensverlusts durch die Selbsterkenntnis über den Unsinn und die Fiktion der metaphysisch-religiös-moralischen Ideale, sondern als Abenteuer sowie Übung für das schöpferische Spiel des neuen Sinns und Werts seines eigenen Lebens die Voraussetzung der „grossen Gesundheit“⁴⁷ oder „höheren Gesundheit“⁴⁸, die die beständige existenziale Veränderung des Menschen vertritt. Deshalb können für Nietzsche Gesundheit und Krankheit immer nicht nur als Gesundheit und Krankheit an sich existieren. Sie vermitteln Sinn und Wert des Lebens, die durch Veränderung der existenzialen Bedingungen des menschlichen Seins in jedem Moment neu geschaffen werden können.

Nietzsches Philosophie für das gesunde Leben des Menschen, also seine Gesundheitsphilosophie, kann als philosophische Methodologie ergründet werden, um auf Grund von Gesundheit der Gegenwart die Gesundheit der Zukunft zu verwirklichen, auf dem gleichen gedanklichen Horizont einer Experimentalphilosophie und Zukunftsphilosophie. Das heißt, die Philosophie dieser drei philosophischen Methodologien kann als komplementärer philosophischer Versuch für eine neue Gesundheit des menschlichen Lebens, also als

⁴³ MA I, Vorrede, 4, in: KSA, Bd. 2, S. 18.

⁴⁴ N 4[155], in: KSA, Bd. 9, S. 140.

⁴⁵ JGB IX, 270, in: KSA, Bd. 5, S. 225.

⁴⁶ FW, Vorrede zur zweiten Ausgabe, 3, in: KSA, Bd. 3, S. 350.

⁴⁷ FW V, 382, in: KSA, Bd. 3, S. 636.

⁴⁸ NW, Epilog, 1, in: KSA, Bd. 6, S. 436.

Alternative zur Überwindung der bestehenden dualistischen Philosophie und auch als existenziale Methodologie für übermenschliche Veränderung des Menschen funktionieren.

Erster Abschnitt: Grenzen und Begriffsbestimmung von Gesundheit und Krankheit in der Philosophie Nietzsches

I. Kapitel: Bedeutung, Interpretation und der Wille zur Macht über Gesundheit und Krankheit in der Philosophie Nietzsches

1. Was ist Gesundheit und Krankheit in der Philosophie Nietzsches?: Die Frage nach dem Aufstieg, Wachstum und Niedergang des Lebens

„Ich habe meine Schriften jederzeit mit meinem ganzen Leib und Leben geschrieben: ich weiß nicht, was ‚rein geistige‘ Probleme sind“.⁴⁹ Nietzsche enthüllt in seiner Philosophie seine private Erfahrung des Lebens, ab und zu im Ton eines Bekenntnisses und ab und zu als philosophische Gestaltung eines Begriffes. In diesem Kontext sagt Nietzsche in *Warum ich so weise bin* in *Ecce Homo*, dass seine private Erfahrung mit der Gesundheit und Krankheit gerade die Umstellung der grundlegenden Perspektive und „Umwertung der Werte“ von Gesundheit und Krankheit ermöglicht hat.⁵⁰

Für Nietzsche setzt die Umwertung der Werte gerade die Umstellung der Perspektive voraus. Und die Umstellungen der Perspektive ist die Grundbasis der schöpferischen Selbstinterpretation, die die existenziale Veränderung des Menschen ermöglicht. Auf diese Weise ist die Umwertung der Werte ein Mittel der Befreiung von bestehenden christlichen, moralischen Wertesystemen und zugleich ein Versuch der Genesung von der bestehenden dekadenten Weise des Lebens. Für Nietzsche geschieht diese Befreiung für die Genesung und die Heilung des Lebens durch die Zerstörung alter Werte und die Schöpfung neuer Werte.

Nietzsches Umwertung der Werte als philosophischer Gedanke entspringt seiner privaten Erfahrung und hat mit der Interpretation seiner eigenen leiblichen Krankheit und seines eigenen Leidens begonnen. In der Tat bringt Nietzsche in seinem leiblichen Leiden im Zeitraum 1878–1881 zwei Werke als Produkte der geistigen Leidenschaft hervor⁵¹: *Der Wanderer und sein Schatten* in *Menschliches Allzumenschliches II* und *die Morgenröthe*. Während dieser Zeit, in der seine Lebenskraft gering ist, erfährt Nietzsche durch seine starke Leidenschaft für das Leben ein Gefühl des Aufstiegs und versteht dieses erhöhende Gefühl als

⁴⁹ N 4[285], in: KSA, Bd. 9, S. 170.

⁵⁰ EH, *Warum ich so weise bin*, 1, in: KSA, Bd. 6, S. 266.

⁵¹ EH, *Warum ich so weise bin*, 1, in: KSA, Bd. 6, S. 264-265.

Bejahung und Überwindung, als Resultat der Umstellung seiner Perspektive auf den Wert von Gesundheit und Krankheit.

Nunmehr spannt Nietzsche seinen Maßstab zwischen Gesundheit und Krankheit. Diese werden zu Werten, nach denen sich Aufstieg und höchste Lebenskraft bzw. Niedergang und niedrigste Lebenskraft, also als Lebensstyp der Dekadenz, bemessen. Nietzsche bezeichnet sich selbst als Lehrer, der die Weise der Gesundheit und der Krankheit des Lebens, also die Lehre des Aufgangs und des Niedergangs des Lebens vermittelt.

Ich habe für die Zeichen von Aufgang und Niedergang eine feinere Witterung als je ein Mensch gehabt hat, ich bin der Lehrer par excellence hierfür, – ich kenne Beides, ich bin Beides.⁵²

Auf diese Weise werden in der Philosophie Nietzsches „Gesundheit“ und „Aufstieg des Lebens“ gleichbedeutende Begriffe, genauso wie „Krankheit“ und „Niedergang des Lebens“. Gesundheit ist das Produkt des „Willens zur Gesundheit“ und des „Willens zum Leben“ des Menschen, der wieder gesund werden will.

ich machte aus meinem Willen zur Gesundheit, zum Leben, meine Philosophie... Denn man gebe Acht darauf: die Jahre meiner niedrigsten Vitalität waren es, wo ich aufhörte, Pessimist zu sein: der Instinkt der Selbst-Wiederherstellung verbot mir eine Philosophie der Armuth und Entmuthigung...⁵³

Nietzsche glaubt daran, dass der Mensch im Grunde gesund ist und „für einen typisch Gesunden“ die Krankheit wie „ein energisches Stimulans zum Leben“⁵⁴ wirken kann. Aber Nietzsche ist überzeugt, dass „ein typisch morbides Wesen“ nicht gesund werden kann. Er beschreibt einen Zustand des Mangels des „Instinkts der Selbst-Wiederherstellung“ und des Willens, gesund zu werden, also des Mangels des Willens zur Gesundheit und zum Leben des Menschen und diesen nennt er Dekadenz: Widerstand gegen den gesunden Instinkt. Er schreibt: „so lange das Leben aufsteigt, ist Glück gleich Instinkt“.⁵⁵ Das heißt, Nietzsche denkt, dass er in der Krankheit den wahren Wert der Gesundheit, also die Aufstiegsmöglichkeit des Lebens, wieder gesund zu werden, ersehen kann.

Die Aufstiegsmöglichkeit des Lebens ist hier der Ausdruck der Veränderungsmöglichkeit des Menschen, wie in Nietzsches berühmtem Zitat: der Mensch ist „das noch nicht

⁵² EH, Warum ich so weise bin, 1, in: KSA, Bd. 6, S. 264.

⁵³ EH, Warum ich so weise bin, 2, in: KSA, Bd. 6, S. 267.

⁵⁴ EH, Warum ich so weise bin, 2, in: KSA, Bd. 6, S. 266.

⁵⁵ GD, Das Problem des Sokrates, 11, in: KSA, Bd. 6, S. 73.

festgestellte Thier“⁵⁶. Aber für Nietzsche bedeuten der Wille zur Gesundheit und der Wille zum Leben, wie auch der Wille zur Macht, inneren Tätigkeit des Willens, der selbst immer mehr Gesundheit und Macht erlangen will. Das heißt, die Veränderungsmöglichkeit des Menschen wird durch den Willen zur Macht ermöglicht.

Es handelt sich um eine absolute Feststellung der Machtverhältnisse, um die ganze Brutalität, ohne die Milderung, welche im organischen Leben das Vorausnehmen der Zukunft, die Vorsicht und List und Klugheit, kurz der Geist mit sich bringt. Die absolute Augenblicklichkeit des Willens zur Macht regirt; im Menschen (und schon in der Zelle) ist diese Feststellung ein Prozeß, der bei dem Wachsthum aller Beteiligten sich fortwährend verschiebt – ein Kampf, vorausgesetzt, daß man dies Wort so weit und tief versteht, um auch das Verhältniß des Herrschenden zum Beherrschten noch als ein Ringen, und das Verhältniß des Gehorchenden zum Herrschenden noch als ein Widerstreben zu verstehen.⁵⁷

Und die Tätigkeit dieses Willens zur Macht wird in der gegensätzlichen Beziehung zwischen einer Macht und anderen vielfältigen Mächten fortgeschrieben, und der Mensch wiederholt durch diesen Kampf um Sieg (*Befehl*) oder Niederlage (*Gehorsam*) den Veränderungsvorgang des Aufgangs und Niedergangs des Lebens, also den Veränderungsvorgang der Gesundheit und der Krankheit. Für Nietzsche drückt sich die beständige Erhöhung der Macht durch den Willen zur Macht und dadurch die Veränderung des Menschen und des Lebens als ‚Wachstum‘ aus.⁵⁸ Deshalb schreibt Nietzsche: „Das Leben selbst gilt mir als Instinkt für Wachsthum, für Dauer, für Häufung von Kräften, für Macht.“⁵⁹

In diesem Sinne bezeichnet Nietzsche eine Vorstellung des Lebens, also einen wesentlichen Trieb des Lebens als „nicht ein Sich-erhalten-wollen, sondern ein Wachsen-Wollen“⁶⁰. Nach

⁵⁶ JGB III, 62, in: KSA, Bd. 5, S. 81.

⁵⁷ N 40[55], in: KSA, Bd. 11, S. 655.

⁵⁸ Nietzsche bezeichnet den Menschen, der durch den Willen zur Macht den Aufstieg und das Wachstum des Lebens erfährt, mit der Metapher des Aufstiegs und des Wachstums: „Pinienbaum“. „Oh Zarathustra, nichts wächst Erfreulicheres auf Erden als ein starker hoher Wille: der ist ihr schönstes Gewächs. [...] Dem Pinienbaum vergleiche ich, wer gleich dir, oh Zarathustra, aufwächst: lang, schweigend, hart, allein, besten biegsamsten Holzes, herrlich –“ (N 33[1], in: KSA, Bd. 11, S. 420).

⁵⁹ AC, 6, in: KSA, Bd. 6, S. 172.

⁶⁰ N 2[179], in: KSA, Bd. 12, S. 155. In diesem Kontext kritisiert Nietzsche Spinoza, der die Selbsterhaltung (*sich zu erhalten*) als wirkliche Essenz eines Dinges selbst bestimmt (Spinoza, Baruch de, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, neu übersetzt, hrsg. von Wolfgang Bartuschat, Hamburg 2007, III, 7, S.239-241 · IV, 22, S. 417) und schreibt: „Selbst-Erhaltung“ nur Nebenfolge, nicht Ziel! Spinoza’s Nachwirkung!“ (N 26[13], in: KSA, Bd. 11, S. 233). „Der Satz des Spinoza von der Selbsterhaltung müsste eigentlich der Veränderung einen Halt setzen: aber der Satz ist falsch, das Gegenteil ist wahr. Gerade an allem Lebendigen ist am deutlichsten zu zeigen, daß es alles thut, um nicht sich zu erhalten, sondern um mehr zu werden...“ (N 14[121], in: KSA, Bd. 13, S. 301).

Nietzsche ist also „Wachsthum selbst [...] ein Verlangen, mehr zu sein“⁶¹. Und dieser Wille wird als Macht, die seine Gegenwart bejaht und überwindet, sowie seine Zukunft planen wird, stets fortgesetzt.

Man verwechselt uns — das macht, wir selbst wachsen, wir wechseln fortwährend, wir stossen alte Rinden ab, wir häuten uns mit jedem Frühjahr noch, wir werden immer jünger, zukünftiger, höher, stärker.⁶²

2. Welchen Zustand bezeichnen die Gesundheit und die Krankheit in der Philosophie Nietzsches?: Die Frage nach der Bejahung und der Überwindung des Menschenlichen

Für Nietzsche sind der Aufstieg und das Wachstum des Lebens ein Ausdruck des Willens zur Macht für die Veränderung des Lebens und zugleich ein Resultat, das dieser Wille hervorbringt. Die Veränderung des Lebens als Resultat des Willens zur Macht ist hier nicht ein passives Resultat als ‚die Veränderung des Lebens wird durch den Willen zur Macht ermöglicht‘, sondern ein aktives Resultat als ‚der Wille zur Macht ermöglicht die Veränderung des Lebens‘. Grund dafür ist, dass der Wille zur Macht selbst der ‚Wille zur Selbstüberwindung‘⁶³ als selbstzwecklicher Wille ist, der immer mehr Macht erlangen will und für die Erhöhung der Macht den aktiven Kampf mit vielen Mächten einspannt. Das heißt, die ‚Überwindung‘ bedeutet in der Beziehung zwischen der Macht und dem Willen ein Mittel des Willens zur Erhöhung der Macht und zugleich eine konkrete Tätigkeit des Willens.

Auf diese Weise erfährt der Mensch durch die Tätigkeit des Willens zur Macht eine Erhöhung der Macht und eine Verstärkung des Willens, und er erkennt durch diese Erfahrung die Veränderung als wirklichen Zweck des Lebens und verwirklicht sie. Nach Nietzsche ist die Tätigkeit des Willens zur Macht für die Veränderung zum Aufstieg und Wachstum die ‚Leidenschaft‘⁶⁴ des Lebens und dadurch kann der Mensch die ‚pessimistische Müdigkeit‘⁶⁵ des Lebens überwinden. Der Wille zur Macht wirkt als grundlegendes Element, das die beständige Leidenschaft des Lebens ermöglicht.

⁶¹ N 2[157], in: KSA, Bd. 12, S. 142.

⁶² FW V, 371, in: KSA, Bd. 3, S. 623.

⁶³ Kaufmann, Walter, *Nietzsche. Philosoph-Psychologe-Antichrist*, übersetzt von Jörg Salaquarda, Darmstadt 1982, S. 233.

⁶⁴ Zur Erklärung des Begriffs ‚Leidenschaft‘, vgl. Brusotti, Marco, *Leidenschaft*, in: Christian Niemeyer (Hrsg.), *Nietzsche-Lexikon*, Darmstadt 2009, S. 200.

⁶⁵ MA II, Vorrede, 5, in: KSA, Bd. 2, S. 375.

„Wille“ ist ein Begriff, um alle unsere Leidenschaften zu vereinigen. Leidenschaften sind Gefühle, um gewisse körperliche Zustände, die wir nicht dem Körper zuschreiben, zu bezeichnen.⁶⁶

„Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?“⁶⁷ Diese Aussage Nietzsches bezeichnet so die Lehre vom Übermenschen, der sich selbst durch die Leidenschaft des Lebens stets bejaht und überwindet, und zugleich den Tadel an einem Menschen, dem es an der Selbstüberwindung und Leidenschaft des Lebens mangelt. „Der Mensch ist Etwas das überwunden werden muß: das ist die Lehre vom Leben als der großen Selbst-Überwindung“.⁶⁸ Darüber sagt Nietzsche: „Die Leidenschaften benutzen wie den Dampf zu Maschinen. Selbst-Überwindung“.⁶⁹ Auf diese Weise resultiert für Nietzsche die Selbstüberwindung des Menschen aus der Leidenschaft des Lebens.

Für ihn bedeutet der begriffliche Sinn der ‚Überwindung‘ bezüglich des Willens zur Macht, dass dieser der Unterdrückung des Lebens widerstrebt und ferner im Kampf mit solchem Widerstand siegt. Wenn man aus der Sicht von Gesundheit und Krankheit der Krankheit und dem Leiden nicht widerstrebt, bedeutet es, dass man die Krankheit und das Leiden nicht als nützlichen Wert des Lebens interpretieren kann, und somit die Krankheit und das Leiden als Stimulanz für die Schöpfung eines neuen gesunden Wertes nicht bejahen kann; sowie, dass man keinen Willen hat, sein eigenes Leben gesünder zu gestalten.

Für Nietzsche ist die Überwindung von Krankheit eine Chance für neue Gesundheit. Und die Möglichkeit der neuen Gesundheit beinhaltet die Aufforderung zur Bejahung, wodurch sich die Krankheit wieder in Gesundheit verwandeln kann. Wenn man die Krankheit also als Möglichkeit der Gesundung bejaht, kann die Krankheit als Gegenstand sowie Prozess der Überwindung gedacht werden. Wenn eine Krankheit aber verneint wird, wird sie in diesem Augenblick als Symptom des ‚Scheiterns durch das Leiden‘ und zugleich als Symptom der ‚Flucht vor der Gesundheit‘ diagnostiziert. Ein solches Symptom weist auf einen Mangel an Gesundheitsinstinkt und zugleich auf einen Mangel an Bejahungsfähigkeit und Überwindungsfähigkeit.

⁶⁶ N 9[39], in: KSA, Bd. 10, S. 357.

⁶⁷ Za, Zarathustra's Vorrede, 3, in: KSA, Bd. 4, S. 14

⁶⁸ N 18[49], in: KSA, Bd. 10, S. 579.

⁶⁹ N 25[10], in: KSA, Bd. 11, S. 13.

In diesem Kontext ist für Nietzsche die schwerste Krankheit des Lebens die Widerstandslosigkeit gegen die Krankheit und das Leiden. Grund dafür ist, dass die Stilllegung des Willens zur Macht Nietzsche zufolge gerade die Stilllegung der Veränderungsmöglichkeit des Lebens bedeutet. Aber, wie Nietzsches ausdrücklich sagt, dass „die Veränderung nicht aufhört“⁷⁰, schreitet der innere und äußere Prozess des Willens zur Macht stets fort, genauso wie das Wollen des Lebendigen zur Erhöhung der Macht. Der Vorgang der Bejahung und der Überwindung und der daraus resultierenden Transformation in Aufstieg und Wachstum hört nicht auf. Deshalb schreibt Nietzsche ausdrücklich: „Das unendlich neue Werden ist ein Widerspruch, es würde eine unendlich wachsende Kraft voraussetzen.“⁷¹ In diesem Kontext bezeichnet Nietzsche die Stilllegung des Willens zur Macht, also den Willen der Widerstandslosigkeit als „eine Art Wille zum Winterschlaf“⁷² („der russische Fatalismus“, „der Fatalismus ohne Revolte“)⁷³.

Wenn irgend Etwas überhaupt gegen Krankheiten, gegen Schwachsein geltend gemacht werden muss, so ist es, dass in ihm der eigentliche Heilinstinkt, das ist der Wehr- und Waffen-Instinkt im Menschen mürbe wird. Man weiss von Nichts loszukommen, man weiss mit Nichts fertig zu werden, man weiss Nichts zurückzustossen, – Alles verletzt. [...] Hiergegen hat der Kranke nur Ein grosses Heilmittel - ich nenne es den russischen Fatalismus, jenen Fatalismus ohne Revolte, mit dem sich ein russischer Soldat, dem der Feldzug zu hart wird, zuletzt in den Schnee legt. Nichts überhaupt mehr annehmen, an sich nehmen, in sich hineinnehmen, - überhaupt nicht mehr reagiren...⁷⁴

Auf diese Weise ist für Nietzsche das Symptom eines Mangels an Bejahung und Überwindung für den Aufstieg und das Wachstum des Lebens, also die Widerstandslosigkeit gegen den Widerstand – die Krankheit und das Leiden – des Lebens schließlich nicht mehr als ein Resultat der Stilllegung des Willens zur Macht sowie ein Symptom der Selbsterhaltung, ein „Sich selbst wie ein Faktum nehmen, nicht sich ‚anders‘ wollen“.⁷⁵

⁷⁰ N 14[121], in: KSA, Bd. 13, S. 301.

⁷¹ N 11[213], in: KSA, Bd. 9, S. 525.

⁷² EH, Warum ich so weise bin, 6, in: KSA, Bd. 6, S. 272. Für Nietzsche ist die Verneinung des Kampfs durch den Willen zur Macht nicht mehr als die Verneinung der Veränderungsmöglichkeit des Menschen und des Lebens sowie des Werdens („Alles ist im Fluss“). „Im Grunde steht Alles stille“ –, das ist eine rechte Winter-Lehre, ein gut Ding für unfruchtbare Zeit, ein guter Trost für Winterschläfer und Ofenhocker“ (Za III, Von alten und neuen Tafeln, 8, in: KSA, Bd. 4, S. 252).

⁷³ EH, Warum ich so weise bin, 6, in: KSA, Bd. 6, S. 272.

⁷⁴ EH, Warum ich so weise bin, 6, in: KSA, Bd. 6, S. 272.

⁷⁵ EH, Warum ich so weise bin, 6, in: KSA, Bd. 6, S. 273.

Dieser junge Mann wird frühzeitig blass und welk. Seine Freunde sagen: daran ist die und die Krankheit schuld. Ich sage: dass er krank wurde, dass er der Krankheit nicht widerstand, war bereits die Folge eines verarmten Lebens, einer hereditären Erschöpfung.⁷⁶

In diesem Kontext bezeichnet Nietzsche im *Vorwort zu Menschliches Allzumenschliches II* seine private Erfahrung mit Gesundheit und Krankheit als „die Geschichte einer Krankheit und Genesung“⁷⁷. Die Geschichte einer Genesung zeigt hier den Prozess einer Umwertung der Werte, also der Interpretation und der Wertschätzung durch den Willen zur Macht. Und ein solcher Veränderungsvorgang wird als Prozess der Bejahung, der Überwindung und der nachfolgenden Transformation der Krankheit herausgestellt. Das heißt, wenn für Nietzsche die Krankheit und das Leiden bejaht und überwunden werden, ist dies selbstredend ein Stimulanz für den Aufstieg und das Wachstum des Lebens.

3. Das einheitliche Verstehen von Gesundheit und Krankheit des Menschen und des Lebens im Hinblick auf den Willen zur Macht: Eine Erklärung über den Leib des Menschen

Für Nietzsche ist der Leib des Menschen ein Raum der Selbstüberwindung, in dem der Wille zur Macht tätig ist. Und das Leben ist ein Raum des existenzialen Experiments, das „den schöpferischen Trieb“⁷⁸ des Willens zur Macht als wirkliche Veränderung ausführt. Dass in diesem Kontext die innere Intentionalität des Willens zur Macht immer der äußeren Intentionalität des Lebens entspricht, ist philosophische Absicht: Es ist ein Wille zur Macht über alles Lebendige (*Organismus* und *Anorganismus*). Nietzsche will den Menschen und das Leben als Werdendes im Ganzen verstehen und erklären, über alle physikalischen Bewegungen, Erscheinungen und Gesetze hinaus. Deshalb schreibt er ausdrücklich: „so ist uns keine Veränderung vorstellbar, bei der es nicht einen Willen zur Macht giebt. Wir wissen eine Veränderung nicht abzuleiten, wenn nicht ein Übergreifen von Macht über andere Macht statt hat.“⁷⁹

Der siegreiche Begriff „Kraft“, mit dem unsere Physiker Gott und die Welt geschaffen haben, bedarf noch einer Ergänzung: es muß ihm eine innere Welt zugesprochen werden, welche ich

⁷⁶ GD, Die vier grossen Irrthümer, 2, in: KSA, Bd. 6, S. 89-90.

⁷⁷ MA II, Vorrede, 6, in: KSA, Bd. 2, S. 376.

⁷⁸ N 36[31], in: KSA, Bd. 11, S. 563.

⁷⁹ N 14[81], in: KSA, Bd. 13, S. 260.

bezeichne als „Willen zur Macht“, d. h. als unersättliches Verlangen nach Bezeugung der Macht; oder Verwendung, Ausübung der Macht, als schöpferischen Trieb usw. [...] man muß alle Bewegungen, alle „Erscheinungen“, alle „Gesetze“ nur als Symptome eines innerlichen Geschehens fassen und sich der Analogie des Menschen zu Ende bedienen. Am Thier ist es möglich, aus dem Willen zur Macht alle seine Triebe abzuleiten: ebenso alle Funktionen des organischen Lebens aus dieser Einen Quelle.⁸⁰

Nietzsche beschrieb das Verständnis des Menschen als eines über „seinen eigenen Leib, von dem er (der Mensch – S.B.L.) nur ein gauklerisches ‚Bewußtsein‘ hat. In dieses (diesem, S.B.L.) Bewußtsein ist er eingeschlossen“.⁸¹ So kann der Eindruck einer dualistischen Auffassung des Leibes entstehen: Als Bereich von Unwahrheit gegenüber Wahrheit oder als Bereich von Unvernunft gegenüber Vernunft. Mit den Worten Zarathustras stellt Nietzsche jedoch klar, dass der Leib die „große Vernunft“ als Herr der „kleinen Vernunft“ (Geist, Seele, Bewusstsein, Ich) und zugleich das „Selbst“ ist.⁸² Das heißt, der Mensch ist nicht ein Wesen, das dualistisch getrennt und erklärt werden kann.

Der Mensch ist vielmehr das leibliche Wesen, das leibliche Subjekt⁸³, das das wirkliche Leben selbst bewusst lebt und in dem sich zugleich der Kampf des Willens zur Macht, der vor dem Bewusstsein und unter dem Bewusstsein ausgeführt wird, abspielt. Der Grund dafür ist, dass der Leib als Wesen das Ich beherrscht. Er bestimmt durch vielfältige Möglichkeiten der Macht und des Willens das Leben des Ichs.⁸⁴ Auf diese Weise versteht Nietzsche den Leib als einheitliches Wesen, das die kleine Vernunft (das Ich) und große Vernunft (das Selbst) umfasst. Und er bezeichnet in der Beziehung zwischen dem Leib und dem Bewusstsein das Geistige „als Zeichensprache des Leibes“.

⁸⁰ N 36[31], in: KSA, Bd. 11, S. 563.

⁸¹ CV I, Vorrede, in: KSA, Bd. 1, S. 760.

⁸² Za I, Von den Verächtern des Leibes, in: KSA, Bd. 4, S. 39-40. Für Nietzsche ist die Seele nicht die Ursache und das Prinzip des lebenden Körpers (Aristoteles), sondern ein Sinn, der im Leib die leibhaftige Einheit erfüllt. Nach Nietzsche ist die dualistische Dogmatik der Seele und des Leibes in der bestehenden Philosophie nicht mehr als „Seelen-Aberglaube“ als „Subjekt- und Ich-Aberglaube“ (Aristoteles, *Über die Seele*, in: Philosophische Schriften, Bd. 6, Hamburg 1995, S. 37; JGB, Vorrede, in: KSA, Bd. 5, S. 11-12; Za I, Von den Verächtern des Leibes, in: KSA, Bd. 4, S. 39-41).

⁸³ „Diese Realität ist der Leib. Er ist die ganz und gar gegenwärtige Wirksamkeit, die sich in ihrem (Aktivitäts- und Richtungs-) Sinn erfüllt“ (Gerhardt, Volker, *Die „grosse Vernunft“ des Leibes. Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede*, S. 146).

⁸⁴ „„Ich“ sagst du und bist stolz auf diess Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, - dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich. [...] Werk- und Spielzeuge sind Sinn und Geist: hinter ihnen liegt noch das Selbst. [...] Es herrscht und ist auch des Ich's Beherrscher. Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heisst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er. [...] Dein Selbst lacht über dein Ich und seine stolzen Sprünge. „Was sind mir diese Sprünge und Flüge des Gedankens? sagt es sich. Ein Umweg zu meinem Zwecke. Ich bin das Gängelband des Ich's und der Einbläser seiner Begriffe““ (Za I, Von den Verächtern des Leibes, in: KSA, Bd. 4, S. 39-40).

Wer einigermaßen sich vom Leibe eine Vorstellung geschaffen hat - wie viele Systeme da zugleich arbeiten, wie viel für einander und gegen einander gethan wird, wie viel Feinheit in der Ausgleichung usw. da ist: der wird urtheilen, daß alles Bewußtsein dagegen gerechnet Etwas Armes und Enges ist. [...] Das Bewußtsein ist eben ein Werkzeug: und in Anbetracht, wie viel und Großes ohne Bewußtsein geleistet wird, nicht das nöthigste, noch das bewunderungswürdigste. [...] Also müssen wir die Rangordnung umdrehen: alles Bewußte ist nur das Zweit-Wichtige: daß es uns näher und intimer ist, wäre kein Grund, wenigstens kein moralischer Grund, es anders zu taxiren. Daß wir das Nächste für das Wichtigste nehmen, ist eben das alte Vorurtheil. - Also umlernen! in der Hauptschätzung! Das Geistige ist als Zeichensprache des Leibes festzuhalten!⁸⁵

Nach Nietzsche ist die Tätigkeit des Willens zur Macht ein Bereich vor dem Bewusstsein, der bewusst nicht gefasst wird und zugleich unter dem Bewusstsein liegt. Das Bewusstsein wird durch den inneren Kampf des Willens zur Macht bestimmt. Das heißt, nicht das Bewusstsein erschafft den Menschen als bewusstes Subjekt (im Sinne von Descartes⁸⁶), sondern durch den Willen zur Macht wird der Mensch Subjekt der Bejahung und der Überwindung im Leben. In diesem Kontext gibt Nietzsche zu bedenken: „Es ist zu zeigen, wie sehr alles Bewußte auf der Oberfläche bleibt: wie Handlung und Bild der Handlung verschieden ist, wie wenig man von dem weiß, was einer Handlung vorhergeht.“⁸⁷ Dazu schreibt er:

Alles, was in Bewußtsein tritt, ist das letzte Glied einer Kette, ein Abschluß. [...] Das eigentlich verknüpfte Geschehen spielt <sich> ab unterhalb unseres Bewußtseins: die auftretenden Reihen und Nacheinander von Gefühlen Gedanken usw. sind Symptome des eigentlichen Geschehens! – Unter jedem Gedanken steckt ein Affekt. Jeder Gedanke, jedes Gefühl, jeder Wille ist nicht geboren aus Einem bestimmten Triebe, sondern er ist ein Gesamtzustand, eine ganze Oberfläche des ganzen Bewußtseins und resultirt aus der augenblicklichen Macht-Feststellung aller der uns constituirenden Triebe - also des eben herrschenden Triebes sowohl als der ihm gehorchenden oder widerstrebenden.⁸⁸

Nach Nietzsche ist die bewusste Veränderung des Lebens nicht „aus einem bestimmten Triebe“, sondern das Resultat aus dem Kampf vielfältiger Triebe. Dies ist der innere Vorgang vor der bewussten Interpretation des Menschen, und eine siegende Macht im Kampf der

⁸⁵ N 7[126], in: KSA, Bd. 10, S. 284-285.

⁸⁶ Vgl. Descartes, René, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Hamburg 1993, S. 15-30.

⁸⁷ N 24[16], in: KSA, Bd. 10, S. 654.

⁸⁸ N 1[60], in: KSA, Bd. 12, S. 26.

Mächte bestimmt das Resultat der bewussten Interpretation. Das heißt, diese siegende Macht ist „das letzte Glied einer Kette“, das „in Bewußtsein tritt“. Sie verleiht dem Wert, der zur Veränderung des Lebens beiträgt, seinen eigenen Sinn. Deshalb sagt Nietzsche ausdrücklich: „Aller Sinn ist Wille zur Macht.“⁸⁹

„Trieb“ ist hier die innere Tätigkeit des Willens, der als erhöhendes Machtgefühl Lust erlangen will, also den Willen zur Macht. Das heißt, die Lust am Trieb ist Motiv des inneren Kampfs für den Aufstieg und das Wachstum des Lebens.

Ohne Lust kein Leben; der Kampf um die Lust ist der Kampf um das Leben.⁹⁰

Lust und die Zufriedenheit des Triebes sind für Nietzsche allerdings „bloße Folge, bloße Begleiterscheinung“⁹¹ des Machtkampfs. Sie können sich schnell in Unlust und Unzufriedenheit wandeln, die ebenfalls Merkmale eines Willens sind, der sich immer mehr Macht wünscht, und beide Gemütszustände können als notwendige Elemente des beständigen Machtkampfs wirken.

Also: die Thätigkeit des Triebes ist mit Lust verknüpft. Das Ziel der Thätigkeit wird vorgestellt und wirkt ebenfalls Lust, auch Vermehrung der Thätigkeit (das Ziel ist die Thätigkeit eines anderen Triebes). Aber der Trieb selber will nicht ein Resultat seines Thuns. [...] Der Trieb befriedigt sich d. h. er ist thätig, indem er sich der Reize bemächtigt und sie umbildet. Um sich ihrer zu bemächtigen, muß er kämpfen: d. h. einen anderen Trieb zurückhalten, dämpfen. In Wahrheit besteht er immer als Thätiger: aber seine Ernährung bringt größere Kraftmengen mit sich, so daß auch seine Kraftleistung verschieden sein muß.⁹²

Die Tätigkeit der beständigen Selbstüberwindung durch den Kampf solcher Triebe ist nach Nietzsche das fundamentale Merkmal des Lebens. Das heißt, alles Leben selbst ist das, „was sich immer selber überwinden muss“⁹³. Durch ein solches Merkmal des Lebens, das durch das Geschehensprinzip⁹⁴ des Kampfs des Willens zur Macht sich beständig selbst überwindet, werden der Mensch und das Leben als Wesen im Werden bestimmt.

⁸⁹ N 2[77], in: KSA, Bd. 12, S. 97.

⁹⁰ MA I, 104, in: KSA, Bd. 2, S. 101-102.

⁹¹ N 14[174], in: KSA, Bd. 13, S. 360.

⁹² N 7[263], in: KSA, Bd. 10, S. 321-322.

⁹³ Za II, Von der Selbst-Überwindung, in: KSA, Bd. 4, S. 148.

⁹⁴ Das „Geschehen erreicht keinen Endzustand, sondern es herrscht ein beständiger Antagonismus, in dem sich die Hierarchie der Triebe dauernd verändert. Folglich unterliegen auch die Gestaltungen (Morphen) einer steten Wandlung. Die Grundlage dafür bildet immer der Wille zur Macht“ (Haberkamp, Günter, *Triebgeschehen und Wille zur Macht. Nietzsche-zwischen Philosophie und Psychologie*, Würzburg 2000, S. 181).

Werden als [...] Sich-selbst-Überwinden: kein Subjekt, sondern ein Thun, Setzen, schöpferisch, keine „Ursachen und Wirkungen“. [...] Was alles Leben zeigt, als verkleinerte Formel für die gesamte Tendenz zu betrachten: deshalb eine neue Fixierung des Begriffs „Leben“, als Wille zur Macht.⁹⁵

Nietzsche bestimmt das Leben als eine Spielform des Willens zur Macht, basierend auf einem Kampf vielfältiger, nicht gleichwertiger Mächte (Triebe) in einer Beziehung zwischen ‚Gehorchen‘ und ‚Befehlen‘.⁹⁶ Er definiert eine Struktur derartiger Impulse von Mächten als eine „Vergesellschaftung von Trieben“⁹⁷ oder „eine Vielheit belebter Wesen“⁹⁸. Seine Konzeption über den Willen zur Macht spiegelt sich in seinem Vergleich mit dem Protoplasma wieder. Dieses lasse sich nicht von Hunger antreiben, sondern es strebe allein durch den Willen zur Macht danach, einen Widerstand zu finden, diesen zu überwinden und zu assimilieren, zu zwingen, um seine Macht zu vergrößern.⁹⁹ Nietzsche definiert das Leben somit folgendermaßen: „Eine Vielheit von Kräften, verbunden durch einen gemeinsamen Ernährungs-Vorgang, heißen wir „Leben““. ¹⁰⁰ Auf diese Weise ist der Kampf des Willens zur Macht das innere Wesen des Organismus und „der Leib ist ein Symbol für das Zusammenspiel des Willens zur Macht“¹⁰¹.

Wir kennen keinen Organismus, keine Zelle, welche nicht in einem Stadium ihres Lebens diese Kraft hätte: ohne sie könnte sich das Leben nicht ausbreiten“.¹⁰²

Aus der Sicht von Gesundheit und Krankheit beinhaltet der Trieb selbst den Willen zur Gesundheit und den Willen zum Leben für den Aufstieg und das Wachstum des Lebens. Grund dafür ist, dass der Trieb der Name über die Tätigkeit des Selbstaufstiegs und des Selbstwachstums ist und der Kampf der Triebe selbst eine innere Tätigkeit der Interpretation ist, die der bewussten Handlung des Menschen und der Richtung des Willens entspricht, und zugleich für die Veränderung zum Aufstieg und zum Wachstum des Lebens als Formel der Selbstüberwindung wirkt. Das heißt, der Trieb in der Philosophie Nietzsches ist gerade als der Trieb zur Macht sowie der Wille zum Trieb gleichbedeutend mit dem Willen zur Macht.

⁹⁵ N 7[54], in: KSA, Bd. 12, S. 313.

⁹⁶ N 36[22], in: KSA, Bd. 11, S. 560-561.

⁹⁷ N 7[94], in: KSA, Bd. 10, S. 274.

⁹⁸ N 27[27], in: KSA, Bd. 11, S. 282.

⁹⁹ N 14[174], in: KSA, Bd. 13, S. 360.

¹⁰⁰ N 24[14], in: KSA, Bd. 10, S. 650.

¹⁰¹ Jung-Hyun, Kim, *Nietzsches Sozialphilosophie*, Würzburg 1995, S. 161.

¹⁰² N 7[95], in: KSA, Bd. 10, S. 274. „Gerade an allem Lebendigen ist am deutlichsten zu zeigen, daß es alles thut, um nicht sich zu erhalten, sondern um mehr zu werden...“ (N 14[121], in: KSA, Bd. 13, S. 301). s. a. N 26[277], S. 222 · 27[26], S. 282, in: KSA, Bd. 11; N 9[145], S. 420 · 9[151], S. 424, in: KSA, Bd. 12; N 11[121], in: KSA, Bd. 13, S. 57-58.

Dass man stets nach den Widerständen des Lebens sucht, bedeutet nach Nietzsche, dass der Wille zur Macht dynamisch tätig ist, ja, einen „aggressiven Pathos“ hat, der für Nietzsche den Charakter des Starken ausmacht.¹⁰³ Dahingegen stellt er den Willen zur Selbsterhaltung als Charakter des Schwachen dar. Dieser überwindet den Widerstand des Lebens nicht, er kann als ‚defensives Pathos‘ bestimmt werden. Für Nietzsche sind Anzeichen für Aufstieg und Niedergang des Lebens diagnostische Zeichen, nach denen er einen Typ des Menschen und seines Lebens in Bezug auf Gesundheit und Krankheit klassifiziert.

Ich unterscheide einen Typus des aufsteigenden Lebens und einen anderen des Verfall, der Zersetzung, der Schwäche.¹⁰⁴

Jeder Einzelne darf darauf hin angesehen werden, ob er die aufsteigende oder absteigende Linie des Lebens darstellt.¹⁰⁵

Nach Nietzsche bedeutet die Stilllegung des Willens zur Macht gerade die Stilllegung der Möglichkeit der Überwindung und der Schöpfung für den Aufstieg und das Wachstum des Lebens. Dies bedeutet, dass man nicht der Herr des Lebens werden kann. Ein solches Phänomen wird als Niedergangssymptom des Lebens durch den schwachen Willen des Menschen, als Krankheit bestimmt. Grund dafür ist, dass der dekadente Mensch, der seinen eigenen Wert und seine eigene Tugend des Lebens nicht schaffen kann, notwendig eine andere jenseitige Welt schafft und nichts anders tun kann, als von ihr abzuhängen.¹⁰⁶ Aber ein gesunder Mensch ist nach Nietzsche der „vornehm-souveraine“ Mensch¹⁰⁷, der aufgrund seines Wertmaßstabs in der werdenden Welt stets seine eigene Tugend und seinen eigenen Wert schaffen kann, wie der Übermensch seine eigene übermenschliche Zukunft in sich selbst bestimmen kann.

Auf diese Weise wird die Frage nach der Gesundheit und der Krankheit in der Philosophie Nietzsches als Frage nach der Diagnose und der Heilung des Menschen und seines Lebens

¹⁰³ „Ein ander Ding ist der Krieg. Ich bin meiner Art nach kriegerisch. Angreifen gehört zu meinen Instinkten. Feind sein können, Feind sein – das setzt vielleicht eine starke Natur voraus, jedenfalls ist es bedingt in jeder starken Natur. Sie braucht Widerstände, folglich sucht sie Widerstand: das aggressive Pathos gehört ebenso notwendig zur Stärke als das Rach- und Nachgefühl zur Schwäche. [...] Die Stärke des Angreifenden hat in der Gegnerschaft, die er nützlich hat, eine Art Maass ; jedes Wachstum verräth sich im Aufsuchen eines gewaltigeren Gegners - oder Problem“ (EH, Warum ich so weise bin, 7, in: KSA, Bd. 6, S. 274).

¹⁰⁴ N 15[120], in: KSA, Bd. 13, S. 481.

¹⁰⁵ GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen, 33, in: KSA, Bd. 6, S. 131.

¹⁰⁶ „Leiden wäre es mir jetzt und Qual dem Genesenen, solche Gespenster (Gott – S.B.L.) zu glauben: Leiden wäre es mir jetzt und Erniedrigung. Also rede ich zu den Hinterweltlern. Leiden war's und Unvermögen – das schuf alle Hinterweltlern; und jener kurze Wahnsinn des Glücks, den nur der Leidendste erfährt“ (Za I, Von den Hinterweltlern, in: KSA, Bd. 4, S. 36).

¹⁰⁷ JGB IX, 260, S. 209, 210 · 261, S. 212, 213, in: KSA, Bd. 5; GM II, 2, S. 293, in: KSA, Bd. 5.

vorge stellt. In diesem Kontext kann der Wille zur Macht für die Geburt des gesunden Menschen und die Führung des gesunden Lebens als innere und äußere Formel wirken.

Zweiter Abschnitt: Der Wille zur Macht als Grundprinzip einer Gesundheitsphilosophie

II. Kapitel: Der Wille zur Macht als Gesundheitsprinzip

4. Das Gesundheitsprinzip des Lebens

Nach Nietzsche bedeutet Krankheit die Abwesenheit der Fähigkeit, auf Schmerz in optimistischer Weise eingehen zu können.¹⁰⁸ Daraus lässt sich schließen, dass hier die Immunkraft und die Abwehrkräfte gegen Krankheiten abgeschwächt sind, und gleichzeitig der Wille zum Aufstieg im Leben abgenommen hat.¹⁰⁹ Für Nietzsche ist der Niedergang des Willens nichts anderes als das Vorhandensein eines ‚kleinen Willen‘, das gegenwärtige Leben zu erhalten. Ein solches willensschwaches Phänomen bezeichnet Nietzsche als „Physiologie der Erschöpfung“. ¹¹⁰ Letztere bringt Nietzsche in Verbindung mit Begriffen wie ‚physiologische Entartung‘, „physiologisches Hemmungsgefühl“ ¹¹¹ , ‚décadence des Lebens‘ oder ‚Wille zur Selbsterhaltung‘.¹¹² Nietzsche erklärt im Gegensatz dazu mithilfe der Konzeption des Willens zur Macht den ‚großen Willen‘, der ganze Spannungsfelder umfasst wie z.B. Aufstieg und Abstieg, Wachstum und Verfall, Überwindung und Erhaltung, Bejahung und Verneinung sowie Gesundheit und Krankheit.

Ursprünglich ist unter dem Begriff Wille zur Macht der *Wille selbst* zu verstehen, der sich auf Aufstieg und Wachstum richtet. Zwar ist es möglich, dass eine Degeneration und vorübergehende Einschränkung des Willens zum Leben in Erscheinung treten, doch eine endgültige Stilllegung des Willens kann es für Nietzsche nicht geben.¹¹³ Demzufolge unternehme ich es in dieser Arbeit, Nietzsches *Willen zur Macht* auf die Prinzipien von Gesundheit zu beziehen, nach denen ein Mensch Krankheit (Abstieg und Degeneration)

¹⁰⁸ Long, Thomas A, *Nietzsche's Philosophy of Medicine*, in Nietzsche-Studien, Bd.19 (1990), S. 120.

¹⁰⁹ N 14[65], in: KSA, Bd. 13, S. 250.

¹¹⁰ N 15[13], in: KSA, Bd. 13, S. 412.

¹¹¹ GM III, 17, in: KSA, Bd. 5, S. 378. s. a. „dass „Sündhaftigkeit“ am Menschen kein Thatbestand ist, vielmehr nur die Interpretation eines Thatbestandes, nämlich einer *physiologischen Verstimmung*, – letztere unter einer moralisch-religiösen Perspektive gesehen, welche für uns nichts Verbindliches mehr hat. – Damit, dass Jemand sich „Schuldig“, „Sündig“ fühlt, ist schlechterdings noch nicht bewiesen, dass er sich mit Recht so fühlt; so wenig Jemand gesund ist, bloss deshalb, weil er sich gesund fühlt“ (GM III, 16, in: KSA, Bd. 5, S. 376).

¹¹² Schank, Gerd, „Rasse“ und „Züchtung“ bei Nietzsche, Berlin/New York 2000, S. 162; Abel, Günter, *Nietzsche contra ‚Selbsterhaltung‘, Steigerung der Wille zur Macht und ewige Wiederkehr*, in: Nietzsche-Studien, Bd. 10/11 (1981/1982), S. 367.

¹¹³ Nietzsche definiert die Entartung und den Stillstand des Willens als den unorganischen Charakter der Guten bzw. Moralisten, Altruisten (N 24[27], in: KSA, Bd. 10, S. 661).

überwinden und Gesundheit (Aufstieg und Wachstum) wiedererlangen kann. In Anwendung der Philosophie des Willens zur Macht kann Krankheit als ein Schicksal verstanden werden, das bejaht und überwunden werden muss, um die größtmögliche Chance zu bieten, wieder gesund zu werden. Die Krankheit ist demnach nicht nur eine Aufgabe, sondern auch eine Herausforderung.¹¹⁴ „Alle gesunden Funktionen des Organismus haben dies Bedürfnis, — und der ganze Organismus [...] ist ein solcher nach Wachsthum von Machtgefühlen ringender Complex von Systemen“.¹¹⁵

Es gehört zum Begriff des Lebendigen, daß es wachsen muss, — dass es seine Macht erweitert und folglich fremde Kräfte in sich hineinnehmen muß.¹¹⁶

„Das Leben selbst gilt mir als Instinkt für Wachsthum, für Dauer, für Häufung von Kräften, für Macht. [...] Meine Behauptung ist, dass allen obersten Werthen der Menschheit dieser Wille fehlt, — dass Niedergangs-Werthe, nihilistische Werthe unter den heiligsten Namen die Herrschaft führen“.¹¹⁷ (und) „Wo in irgend welcher Form der Wille zur Macht niedergeht, giebt es jedes Mal auch einen physiologischen Rückgang, eine *décadence*“.¹¹⁸ „Sich selbst erhalten wollen ist der Ausdruck einer Nothlage, einer Einschränkung des eigentlichen Lebens-Grundtriebes, der auf Machterweiterung hinausgeht und in diesem Willen oft genug die Selbsterhaltung in Frage stellt und opfert. [...] (Das bedeutet nur) eine zeitweilige Restriktion des Lebenswillens“.¹¹⁹ (aber) „Vor allem will etwas Lebendiges seine Kraft auslassen — Leben selbst ist Wille zur Macht —: die Selbsterhaltung ist nur eine der indirekten und häufigsten Folgen davon“.¹²⁰ In diesem Sinne schlägt Nietzsche den Willen zur Macht als „die treibende Kraft“¹²¹ vor, die die Wesensweise der Kreatur erklärt.

Der Mensch, der keinen Aufstieg anstrebt, sondern nur die Erhaltung, bzw. der trotz offener Möglichkeiten des Lebens resigniert, ist krank und gleichzeitig jemand, der von Krankheit unterdrückt wird, da seine innere Macht zur Bejahung und zur Überwindung der Krankheit

¹¹⁴ Vgl. Moore, Gregory, *Krankheit*, in: Stefan Lorenz Sorgner / H. James Birx / Nikolaus Knoepffler (Hg.), Wagner und Nietzsche. Kultur-Werk-Wirkung, Hamburg 2008, S. 310.

¹¹⁵ N 14[174], in: KSA, Bd. 13, S. 362 ; N 36[22], in: KSA, Bd. 11, S. 560-561.

¹¹⁶ N 14[192], in: KSA, Bd. 13, S. 378.

¹¹⁷ AC, 6, in: KSA, Bd. 6, S. 172; Siehe dazu: „Christenthum war von Anfang an, wesentlich und gründlich, Ekel und Ueberdruß des Lebens am Leben, welcher sich unter dem Glauben an ein „anderes“ oder „besseres“ Leben nur verkleidete, nur versteckte, nur aufputzte. Der Hass auf die „Welt“, der Fluch auf die Affekte, die Flucht vor der Schönheit und Sinnlichkeit, ein Jenseits, erfunden, um das Diesseits besser zu verleumden, im Grunde ein verlangen in's Nichts an's Ende, in's Ausruhen, hin zum „Sabbat der Sabbate““ (GT, Versuch einer Selbstkritik, 5, in: KSA, Bd. 5, S. 27).

¹¹⁸ AC, 17, in: KSA, Bd. 6, S. 183; N 17[4], 2, in: KSA, Bd. 13, S. 523.

¹¹⁹ FW V, 349, in: KSA, Bd. 3, S. 585.

¹²⁰ JGB I, 13, in: KSA, Bd. 5, S. 27.

¹²¹ N 14[121], in: KSA, Bd. 13, S. 300.

geschwächt, in einem Mangelzustand ist. Auf diese Weise erklärt Nietzsche sich den Sinn der Gesundheit durch die Haltung des Lebens gegenüber Krankheit.¹²² Die Probleme einer derartigen Haltung werden analysiert als Probleme des Schmerzes und der Heilung, bzw. Probleme der Erlösung und der Betäubung durch das Jenseits, Probleme der Willensdegeneration und –schwäche (*Verkleinerung*) im Bezug auf das Leben etc. aber auch Probleme durch den fiktiven, vergänglichen Trost der Religion.

Die Mittel gegen Schmerzen, welche Menschen anwenden, sind vielfach nur Betäubungen. Alle solche Mittel aber gehören einer niedrigen Stufe der Heilkunst an. Betäubungen durch Vorstellungen findet man in den Religionen und Künsten, die insofern in die Geschichte der Heilkunst gehören. Besonders verstehen sich Religionen darauf, durch Annahmen die Ursache des Leidens aus den Augen zu rücken, zum Beispiel dadurch, dass sie Eltern, denen ein Kind gestorben ist, sagen, es sei nicht gestorben und in Hinblick auf den Leichnam hinzufügen, ihr Kind lebe sogar als ein schöneres fort.¹²³

„Wer das Leiden als Argument gegen das Leben fühlt, gilt mir als oberflächlich.“¹²⁴ postuliert Nietzsche. Bisher waren Krankheit und Schmerz über das wirkliche Lebens hinaus, vielmehr Probleme, die der Sünde des Jenseits glichen.¹²⁵ Aber für Nietzsche ist die Erlösung der Seele als Heilmethode nicht mehr als eine neue Krankheitsform und Zustände der Erlösung sind für ihn nicht mehr als Wechsel zu einem gleichen, anders krankhaften Zustand.¹²⁶ In diesem Kontext ist Krankheit nicht die Absage Gottes an die Gesundheit,

¹²² „Die Krankheit entpuppen sich als eine wertvolle Erfahrung, weil sie die Menschen lehrt, über ihre Schwächen Herr zu werden. Das impliziert jedoch, daß sie über genügend Kräfte verfügen, um das Leiden zu überwinden“ (Horn, Anette, *Nietzsches Begriff der décadence: Kritik und Analyse der Moderne*, S. 125). (Und) „Nietzsche wertet das Leiden durch die Krankheit somit nicht einfach negativ, sondern lobt die ‚Zucht‘ durch das Leiden, das den Übermenschen als den Überwinder der Mittelmäßigkeit erst ermöglicht“ (Ebd., S. 124). Über die Zucht des Leidens Nietzsches, vgl. JGB VII, 225, in: KSA, Bd. 5, S. 161. In diesem Kontext schlägt Nietzsche die grundsätzlichen Fragen wie „Was ist krank?“ samt der Frage also „Wer ist Gesund?“ vor (Schipperges, Heinrich, *Krankheit und Kranksein im Spiegel der Geschichte*, Berlin/Heidelberg 1999, S. 18).

¹²³ N 18[33], in: KSA, Bd. 8, S. 322. s. a. „Sie verachten den Leib: sie ließen ihn außer Rechnung: mehr noch, sie behandelten ihn wie einen Feind. Ihr Wahnwitz war zu glauben, man könne eine „schöne Seele“ in einer Mißgeburt von Cadaver herumtragen...“ (N 14[96], in: KSA, Bd. 13, S. 273). Aus der Sicht Nietzsches gehört das Betäubungsmittel zur Erlösung zu einer niedrigen Stufe der Heilmethode. Wie sähe also die Heilmethode einer höheren Stufe aus? Sie lässt sich folgendermaßen in drei Schritten erklären: 1. Anstatt sich auf die Heilkunst des Jenseits zu verlassen, mutig an seinen Schmerz erkennen 2. Die Vorstellung über Gesundheit und Krankheit nicht als unterschiedliche Substanzen trennen, sondern als relative Konzeptionen auffassen 3. Neuen Sinn zu geben und als Möglichkeit der Schöpfung bejahen. In diesem Kontext beschreibt Nietzsche in seinem Buch *Menschliches, Allzumenschliches I, Nr 56*, dass man über diese quälenden Vorstellungen des radikalen Bösen, nämlich Höllenstrafen, Sündhaftigkeit, Unfähigkeit zum Guten hinweg steigen muss, um höher zu steigen und um sich von der Metaphysik, vom Gut und Böse zu befreien (MA I, 56, in: KSA; Bd. 2, S. 75).

¹²⁴ N 1[161], in: KSA, Bd. 12, S. 46-47.

¹²⁵ Vgl. AC, 25, in: KSA, Bd. 6, S. 193-194; GM III, 20, in: KSA, Bd. 5, S. 388. dazu vgl. Rothschuh, K. E., Artikel, *Krankheit*, in: Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 4, Basel 1976, S. 1189.

¹²⁶ N 14[155], in: KSA, Bd. 13, S. 338.

sondern die Zusage zu verstehen.¹²⁷ Das bedeutet, dass Vorstellungen beispielsweise über die ‚Heilung der Seele‘ oder die ‚Erlösung‘ und den ‚Trost‘, sich nur als vorübergehende Veränderungen eines Krankheitssymptoms herausstellen und dass sie aus diesem Grund nicht mehr als eine Wiederkehr zum Frieden im Leben sind.

Dies ist festzustellen, dass dabei die Gesundheit im eigentlichen Sinne nicht wiedererlangt ist, sondern dass all diese Vorstellungen nur als vorübergehende Erscheinungen dienen, die von nichts anderem als metaphysischen religiösen Ideen abstammen. Eine solche Illusion von Gesundheit, unausweichlicher Seelenkrankheit auf Erden, schwerem und dunklem Irrtum des Lebens, all dies beschreibt Nietzsche als die „Ketten-Krankheit“¹²⁸, die der Mensch überwinden soll. Die bereits erwähnte Art von Heilmethoden, „die unerhörte Quacksalberei“¹²⁹, weicht der physiologischen Grundlage des Willens zur Macht aus und kann in keinem physiologischen Sinn ein Vertrauen in tatsächliche Heilung erwecken.¹³⁰ Infolgedessen ist es nichts anderes als eine ‚christliche Heilung des Quacksalbers‘¹³¹ und ein „Glaube an eine Universalmedizin des Quacksalbers“.¹³²

Die Krankheit wolltet ihr entkräften und ihr habt mir den Kranken entkräftet, ihr Afterärzte und Heilande!¹³³

Für Nietzsche sind Gesundheit und Krankheit Probleme einer verwandelbaren Sinn-Interpretation.¹³⁴ In diesem Kontext bedeutet Krankheit die Abwesenheit der Fähigkeit, Schmerz bejahend anzunehmen und aus dieser Akzeptanz heraus zu überwinden, sie steht

¹²⁷ Für Nietzsche ist Gott eigentlich ein Subjekt der Heilung. Denn Gott gilt im christlichen Abendland als ein Arzt, nämlich Arzt für Leib und Seele, Heilkünstler, Heilbringer (Bewahrer der Gesundheit), Himmlischen Arzt etc. (Schipperges, Heinrich, *LEIBLICHKEIT. Studien zur Geschichte des Leibes*, Aachen 2001, S. 46).

¹²⁸ MA II, Der Wanderer und sein Schatten, 350, in: KSA, Bd. 2, S. 702.

¹²⁹ M I, 52, in: KSA, Bd. 3, S. 56.

¹³⁰ N 14[155], in: KSA, Bd. 13, S. 338-339.

¹³¹ N 14[164], in: KSA, Bd. 13, S. 348.

¹³² MA II, Der Wanderer und sein Schatten, 83, in: KSA, Bd. 2, S. 589.

¹³³ 13[1], in: KSA, Bd. 10, S. 419.

¹³⁴ In diesem Kontext beschreibt K. Jaspers, wie Gesundheit und Krankheit durch eine „existenziale Deutung“ in einer neuen Dimension aufgefasst werden können. Existenziale Deutung in diesem Zusammenhang lässt sich nicht an Problemen biologischer oder medizinischer Heilung und Diagnose einer Krankheit anknüpfen, sondern vielmehr an Problemen zur Existenz und zum Wert des jeweiligen Individuums, welche dazu veranlassen, einen Versuch zur größeren Gesundheit zu wagen. Solch ein interpretierender Versuch führt bei Nietzsche dazu, die Krankheit entgegen der Gesundheit als Zweck, Reiz, Symbol, Chance und Möglichkeit in Betracht zu ziehen. „Krank heißt unter irgendeinem, aber keineswegs immer gleichen Gesichtspunkt schädlich, unerwünscht, minderwertig“ (Jaspers, Karl, *Allegemeine Psychopathologie*, Neunte unveränderte Auflage, Würzburg 1973, S. 652). Die Vorstellung von Gesundheit und Krankheit überschreitet infolgedessen das Gebiet der allgemeinen Medizinwissenschaft und Heilkunde und erlangt mit der ‚Gesundheit der Existenz‘ eine neuartige Dimension. K. Jaspers beschreibt die *Gesundheit der gesamten Existenz*, die sowohl die innere als auch die äußere Seite eines Individuums umfasst, als die ‚eigentliche Gesundheit‘ (Jaspers, Karl, *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, S. 112-117).

aber auch für den Mangel an neuer Sinn-Interpretation und Schöpfungswillen. Menschen mit derartiger Krankheit gehören zu denen, die, wie Nietzsche es nennt, von ‚Tuberkulose der Seele‘ befallen sind und resignieren, die auf ein Erleben von Veränderung verzichten und sich stattdessen nur an ein süßes Zuckerwerk des Jenseits anlehnen.¹³⁵ Nietzsche fragt: „Ist er aber eigentlich ein Arzt? Dieser asketische Priester?“¹³⁶ Und er antwortet selbst: „Nur das Leiden selbst, die Unlust das Leidenden wird von ihm bekämpft, nicht dessen Ursache, nicht das eigentliche Kranksein, – das muss unsren grundsätzlichen Einwand gegen die priesterliche Medikation abgeben.“¹³⁷

Das hier erwähnte ‚Schmerz und Unlust an sich‘ bedeutet, dass noch keine neue Interpretation stattgefunden hat und aufgrund dessen der *erste Sinn an sich* noch besteht, d. h. dass noch kein Gegenstand zum Bejahen und zum Überwinden vorhanden ist, denn der Mensch ist noch nicht frei von der absoluten Wahrheit und der christlichen Moral, die das Leben unterdrücken und einschränken. Eine asketische Heilung als lediglich vorübergehenden Trost und vorübergehende Betäubung zu entlarven, ist für Nietzsche die erste Erkenntnis eines Kranken auf dem Weg zur Gesundheit. In diesem Kontext sagt er: „Die Energie der Gesundheit verräth sich bei Kranken in dem brüskten Widerstande gegen die Krankmachenden Elemente...“¹³⁸

Religion und Philosophie unterzieht Nietzsche denn auch herber Kritik im Sinne ungesunder Praxis: Der Gedanke der theoretischen Optimisten beruht seiner Meinung nach darauf, dem wahren Wissen und der Erkenntnis die Kraft einer Universalmedizin beizulegen und das dynamische Leben auf Erden als ein kaltes logisches System zu interpretieren.¹³⁹ Die Wissenschaft erzeugte nach ihm die „historische Krankheit“¹⁴⁰ durch ‚Überfüllung der Historie‘ - eine ‚Verdauungsstörung des Lebens‘ sowie eine Einschränkung der „plastischen Kraft“.¹⁴¹ Philosophen, die das Werden verneinen, Begriffe unvergänglich ent-historisieren

¹³⁵ Za I, Von den Predigern des Todes, in: KSA, Bd. 4, S. 56. s. a. „Der Glaube, daß es eine wahre Welt gibt, ist ein Glaube von unschöpferischen Menschen. [...] Die Schwäche, die den Schein fürchtet - insbesondere die Möglichkeit der schmerzhaften Verwandlung unserer innersten Überzeugungen in Schein knüpft ihre Erwartungen an eine an sich seiende und erkennbare Welt, da sie in ihr eine völlig sichere Wirklichkeit zu finden hofft, die sich nicht mehr verändert“ (Kouba, Pavel, *Die Welt nach Nietzsche*, München 2001, S. 166). Nach ihm ist vom Gesichtspunkt der Macht solche Einseitigkeit nicht mehr als ein Symptom der Schwäche (Ebd., S. 205).

¹³⁶ GM III, 17, in: KSA, Bd. 5, S. 377.

¹³⁷ GM III, 17, in: KSA, Bd. 5, S. 377; dazu vgl. Schank, Gerd, „Rasse“ und „Züchtung“ bei Nietzsche, S. 154.

¹³⁸ N 14[211], in: KSA, Bd. 13, S. 389.

¹³⁹ GT, 15, in: KSA, Bd. 13, S. 98-100.

¹⁴⁰ HL, 10, in: KSA, Bd. 1, S. 329-330.

¹⁴¹ HL, 1, in: KSA, Bd. 1, S. 251. „ich meine jene Kraft (die plastische Kraft – S.B.L.), aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben, Wunden auszuheilen, Verlorenes zu ersetzen, zerbrochene Formen aus sich nachzuformen“ (Ebd.).

und diese in Form einer ewigen Mumie (*die Vergötzung des Begriffs*) festzuhalten versuchen¹⁴²; der philosophische Idealismus, der die Sinne des Lebens verneint¹⁴³; all diese Ideen entspringen nach Nietzsches Auffassung aus einem feindlichen Instinkt gegen die Gesundheit des Menschen und seines Lebens.

In diesem Kontext schafft Nietzsche einen neuen, großen Rahmen, der sich jedoch in jedem Menschen findet: „Alle unsere Religionen und Philosophien sind Symptome unseres leiblichen Befindens“.¹⁴⁴ Und er stellt sich die folgende Frage: „Was wird aus dem Gedanken selbst werden, der unter den Druck der Krankheit gebracht wird? [...] Jede Philosophie, welche den Frieden höher stellt als den Krieg, jede Ethik mit einer negativen Fassung des Begriffs Glück, jede Metaphysik und Physik, welche ein Finale kennt, einen Endzustand irgend welcher Art, jedes vorwiegend aesthetische oder religiöse Verlangen nach einem Abseits, Jenseits, Ausserhalb, Oberhalb erlaubt zu fragen, ob nicht die Krankheit das gewesen ist, was diese Philosophie inspiriert hat“.¹⁴⁵

Aus diesen Überlegungen leitet Nietzsche nun Menschentypen her, den Arzt und den Kranken. Der Arzt ist hier der Herr über sein eigenes Leben, der das ursprüngliche Problem seiner Krankheit hinterfragt und so wieder gesund werden kann. Der Kranke ist ein sklavenartiger Mensch, der vor seiner Krankheit wegläuft und keine andere Möglichkeit findet als sich an eine andere, weniger Leid versprechende Existenz anzulehnen, weshalb er nicht in der Lage ist, sich selbst zu heilen.¹⁴⁶ Demzufolge ist der Arzt Herr über die

¹⁴² GD, Die „Vernunft“ in der Philosophie, in: KSA, Bd. 6, S. 74.

¹⁴³ FW V, 372, in: KSA, Bd. 3, S. 623-624. Darüber sagt Nietzsche folgendermaßen: „Ihr sollt eure Sinne nicht tödten sondern heiligen - unschuldig machen“ (4[94], in: KSA, Bd. 10, S. 142).

¹⁴⁴ N 25[407], in: KSA, Bd. 11, S. 118; dazu vgl. Mittasch, Alwin, *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*, Stuttgart 1952, S. 270.

¹⁴⁵ FW, Vorrede zur zweiten Ausgabe, 2, in: KSA, Bd. 3, S. 347-348.

¹⁴⁶ In einer Diskussion aus *Jenseits von Gut und Böse* trennt Nietzsche den von der Haltung zum Leben ableitbaren Menschentypus in „Herren- und Sklaven-Moral“. Die Herren-Moral ist im engeren Sinne die Moral des aktiven Menschen, der von selbst Werte schöpft, wohingegen der Sklaven-Moral die Moral des reaktiven Menschen zugrunde liegt, der auf die Moral und Wahrheit, Erbsünde und Erlösung reagiert. Es ist von großer Bedeutung, hier mit den Begriff von Gesundheit und Krankheit anzuwenden. Der Herr bestimmt für sich die Krankheit als etwas Schlechtes (*schlecht*), interpretiert sie aber erneut und begreift sie als eine gute Möglichkeit (*gut*), wieder gesund werden zu können. Ein solcher Menschentypus ist als Herr über den Willen zur Macht zu betrachten, und die Herren-Moral basiert auf der Moral der Werte, die imstande ist, zwischen der guten und schlechten Moral zu unterscheiden, und ist zugleich der Moral der Gesundheit. Jedoch stellt sich die Gesundheit aus der Sklavenperspektive vielmehr als ein gefährlicher Wert (*böse*) heraus, der die Ruhe im Leben stört. Somit gilt die Gesundheit als ein böser Wert, der der Selbsterhaltung (*gut*) entgegenwirkt. Aufgrund dessen ist der Sklave jemand, der die Tätigkeit des Willens zur Macht eingestellt hat, und die Sklaven-Moral ist eine Moral zur Nützlichkeit für Lebenserhaltung. Ferner basiert sie auf der Moral, die einer nicht personifizierbaren dritten Person und folglich an der Moral eines Zuschauers (JGB IX, 260, S. 208-212 · 261, S. 212-214, in: KSA, Bd. 5; dazu vgl. Himmelmann, Beatrix, *Nietzsche*, Leipzig 2006, S. 68-69; Born, Markus Andreas, *Nihilistisches Geschichtsdenken. Nietzsches perspektivische Genealogie*, München 2010, S. 87-89). Gesundheit und Krankheit ermöglichen nämlich die Klassifikation der Gutem und Bösen durch das Verhalten des Lebens. In diesem

Gesundheit, da dieser die Ursache und die Heilmethode der Krankheit kennt, wohingegen der Kranke ein Zuschauer der Gesundheit und gleichzeitig ein Sklave der Krankheit ist, da er keine andere Art von Gesundheit kennt als die der Ruhe und Erhaltung.¹⁴⁷ Aber der „Wille zur Gesundheit ist schon das allerbeste Heilmittel!“¹⁴⁸ erklärt Nietzsche und fordert in einem weiteren Schritt eine Weise der *Selbstheilung*, bei der der kranke Mensch seine Krankheitssymptome selbst diagnostizieren und heilen kann.

Womöglich ohne Arzt leben. – Es will mir scheinen, als ob ein Kranker leichtsinniger sei, wenn er einen Arzt hat, als wenn er selber seine Gesundheit besorgt. Im ersten Falle genügt es ihm, streng in Bezug auf alles Vorgeschriebene zu sein; im andern Falle fassen wir Das, worauf jene Vorschriften abzielen, unsere Gesundheit, mit mehr Gewissen in's Auge und bemerken viel mehr, gebieten und verbieten uns viel mehr, als auf Veranlassung des Arztes geschehen würde.¹⁴⁹

Das exemplarische Subjekt der Heilung, das Nietzsche hier voraussetzt, ist nicht ein ‚reaktiver und passiver Mensch‘, den Krankheitssymptome schwarz sehen lassen, sondern der ‚aktive Mensch‘, der sich immer selbst bejaht und überwindet und nach einer neuen Gesundheit¹⁵⁰ zu suchen strebt.¹⁵¹ „Was bedeutet (hier) aktiv und passiv? Ist es nicht herrwerden und überwältigt werden.“¹⁵² In diesem Kontext zeigt sich der Unterschied der

Kontext nennt Nietzsche den Leib einen symbolischen Raum der Gesundheit und Krankheit: „der Leib als Lehrmeister“ (N 24[27], in: KSA, Bd. 10, S. 661).

¹⁴⁷ „Die „Kranken“ sind auch nicht im medizinischen Sinne krank, weshalb Zarathustra ihnen wünscht: „Mögen sie Genesende werden und Überwindende und einen höheren Leib sich schaffen!““ (Giesz, Ludwig, Nietzsche – Existenzialismus und Wille zur Macht, Stuttgart 1950, S. 28; Za I, Von den Hinterweltlern, in: KSA, Bd. 4, S. 37.

¹⁴⁸ N 41[9], in: KSA, Bd. 11, S. 684.

¹⁴⁹ M IV, 322, in: KSA, Bd. 3, S. 230. dazu vgl. „Interessant ist zu beobachten, wie Nietzsche hier die Selbstheilungskräfte der Natur ins Spiel bringt und sich nicht allein auf den medizinischen Fortschritt verläßt“ (Jordan, Wolfgang, Friedrich Nietzsches Naturbegriff zwischen Neuromantik und positivistischer Entzauberung, Würzburg 2006, S. 118).

¹⁵⁰ Nietzsche nennt eine solche Gesundheit als die große Gesundheit (FW V, 382, in: KSA, Bd. 3, S. 635-637; GM II, 24, in: KSA, Bd. 5, S. 335-336). „die grosse Gesundheit – eine solche, welche man nicht nur hat, sondern auch beständig noch erwirbt und erwerben muss, weil man sie immer wieder preisgibt, preisgeben muss!“ (FW V, 382, in: KSA, Bd. 3, S. 636).

¹⁵¹ Die Bestimmung der Macht über den aktiven Menschen und den reaktiven Menschen wird in dem Buch Nietzsche und die Philosophie von Deleuze konkret diskutiert. Er klassifiziert eine Differenz dieser Kräfte in seiner Interpretation von Nietzsches Philosophie nach den aktiven Kräften (aktiv-überlegenden und herrschenden-Hoch und Vornehm-bejahend-unbewusste Kraft-Aktiv-werden-Instrumente des Schöpfung-Herr) und den reaktiven Kräften (passiv-unterlegenen und beherrschten-Niedrig und gemein-verneinend-bewusste Kraft-Reaktiv-werden-Instrumente des Nihilismus-Sklave) (Deleuze, Gilles, Nietzsche und die Philosophie, Hamburg 2008, S. 45-48, S. 59-62, S. 65, S. 68-69, S. 94). Zur Untersuchung über den physiologischen Grund und seine menschliche Nachwirkung zwischen starkem Willen (Aktivität – Aktiver Mensch – das Dionysische) und schwachem Willen (Reaktivität – Reaktiver Mensch – der russische Fatalismus), vgl. Brusotti, Marco, *Reagieren, schwer reagieren, nicht reagieren. Zu Philosophie und Physiologie beim letzten Nietzsche*, in: Nietzsche-Studien, Bd. 41 (2012), S. 104-126. M. Brusotti formuliert dazu: „(reagieren müssen = Schwache / nicht reagieren müssen = Starke)“ (Ebd., S. 125).

¹⁵² N 7[48], in: KSA, Bd. 12, S. 311.

zwei Menschentypen, nämlich Arzt und Kranker, Herr und Sklave¹⁵³, wobei sich durch die Haltung zum Leben und je nach Perspektive des Interpretierenden über Gesundheit und Krankheit der eine in den anderen umdrehen kann. Nietzsche wendet seinen Perspektivismus also auf die Begriffe von Gesundheit und Krankheit an.¹⁵⁴

Die Umstellung der Perspektive bedeutet für Nietzsche also die Umwertung des Wertes. Aus der Erfahrung des eigenen Lebens drückt Nietzsche es folgendermaßen aus: „Von der Kranken-Optik aus nach gesünderen Begriffen und Werthen, und wiederum umgekehrt aus der Fülle und Selbstgewissheit des reichen Lebens hinuntersehn in die heimliche Arbeit des Décadence-Instinkts — das war meine längsten Übung, meine eigentliche Erfahrung [...] Ich habe es jetzt in der Hand, ich habe die Hand dafür, Perspektiven umzustellen: erster Grund, weshalb für mich allein vielleicht eine „Umwerthung der Werthe“ überhaupt möglich ist“.¹⁵⁵ Das Finden der eigenen Gesundheit ist nach Nietzsche ein sehr individueller Akt:

Gesundheit“ nicht zu definiren als fest. Ein Ideal von dem Zustand, in dem jeder am besten thun kann, was er am liebsten thut¹⁵⁶

Dieser trägt in jedem Menschen darüber hinaus immer neues Potential: „Wie weit der perspektivische Charakter des Daseins reicht oder gar ob es irgend einen andren Charakter noch hat, ob nicht ein Dasein ohne Auslegung, ohne „Sinn“ eben zum „Unsinn“ wird, ob, andererseits, nicht alles Dasein essentiell ein auslegendes Dasein ist“.¹⁵⁷ Durch eine vielfältige

¹⁵³ „Das „Leben“ der Art ist nach seiner Meinung ein ununterbrochener Kampf zwischen zwei Menschentypen - den „höheren“ und „den niederen“, zwischen zwei „Rassen“ – den Herren und den Sklaven“ (Oduev, S. F., *Auf den Spuren Zarathustras*, übers. von Günter Rieske, Berlin 1977, S. 68).

¹⁵⁴ Behler, Ernst, *Derrida-Nietzsche, Nietzsche-Derrida*, München 1988, S. 137. dazu vgl. Long, Thomas A, *Nietzsches's Philosophy of Medicine*, S. 117. „Krankheit wird somit zugleich zur Ausgangsperspektive einer neuen Bestimmung von Gesundheit“ (Solies, Dirk, *Die Kunst eine Krankheit des Leibes? Zum Phänomen des Rausches bei Nietzsche*, in: *Nietzscheforschung*, Bd. 5/6 (2000), S. 152). (und) „Der Leib, der die Perspektive des Erkennens vorgibt, hat konsequenterweise auch Ausgangspunkt unseres Handelns zu sein“ (Gerhardt, Volker, *Die Perspektive des Perspektivismus*, in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 18 (1989), S. 275).

¹⁵⁵ EH, Warum ich so weise bin, 1, in: KSA, Bd. 6, S. 266; vgl. Das Prinzip der Perspektive-Umdrehung Nietzsches von Gesundheit und Krankheit wird eigentlich dem Willen zur Gesundheit und zum Lebens zugrunde gelegt (EH, Warum ich so weise bin, 2, in: KSA, Bd. 6, S. 266-267). Aber das wesentliche Ausführungsprinzip, das diesen Willen ermöglicht, ist der Wille zur Macht. Durch diese Umdrehung der Perspektive können die Gesundheit und die Krankheit auf das gegenseitiges Reizmittel, als Probleme des Wertes, der umgedreht werden kann, interpretiert werden. Es kann nämlich aus der Perspektive der Krankheit auf die Gesundheit, aus der Perspektive der Gesundheit auf die Krankheit gesehen werden (Jaspers, Karl, *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, S. 116-117). Siehe dazu auch das Fragment von Heraklit. „Krankheit macht Gesundheit angenehm und gut, Hunger Sättigung. Ermüdung das Ausruhen“ (Jaap, Mansfeld, *Die Vorsokratiker I*, Stuttgart 2008, S. 259).

¹⁵⁶ N 8[62], in: KSA, Bd. 9, S. 396.

¹⁵⁷ FW V, 374, in: KSA, Bd. 3, S. 626; dazu vgl. Schulte, Günter, *Nietzsches 'Morgenröthe' und 'Fröhliche Wissenschaft' Text und Interpretation von 50 ausgewählten Aphorismen*, Würzburg 2002, S. 141-143. Der ‚alte Gott tot‘ bedeutet, dass jedes Wagniss des Erkennenden endlich wieder erlaubt (FW V, 343, in: KSA, Bd. 3, S. 574).

Frage und Interpretation über sein eigenes Leben kann nämlich ein Zustand der Gesundheit und Krankheit jedesmal erneut verändert werden. Auf diese Weise existiert für Nietzsche „eine *Gesundheit an sich*“ nicht.¹⁵⁸

Hinsichtlich dessen ist die Selbsterhaltung und der Frieden im Leben als gegenwärtige *Gesundheit an sich* festzuhalten und das gegenwärtige Leid als *Krankheit an sich* zu determinieren, deren Bestimmung bloß zur resultativen Erkenntnis gehört. Diese fixierte Erkenntnis widerspricht dem Prinzip des Leibes und Lebens in der werdenden Welt. Dementsprechend sagt Nietzsche: „Die Verachtung des Machtgewinns und -Einflusses ist wider das Prinzip des Organischen“.¹⁵⁹

5. Das „perspektivische Erkennen“ und die Interpretation

„Das Erkennen setzt das Leben voraus“.¹⁶⁰ Aus diesem Grund wird mit der Erkenntnis, die das Leben vernichtet, dieses selbst ebenfalls vernichtet.¹⁶¹ Dies bedeutet für Nietzsche, dass die Erkenntnis aus der Perspektive des Aufstiegs und des Wachstums des Lebens hervorgehen muss. Diese Eigenschaft der Erkenntnis kann nur garantiert werden, wenn sich der Mensch den Willen zur Macht zur Essenz macht. Eine Erkenntnis, die nicht auf der Perspektive des Aufstiegs und des Wachstums basiert, ist also eine Erkenntnis, die sich aus einer Unterdrückung und Vernichtung der Natur des Lebens speist. Für Nietzsche sind repräsentative Formen, die die Möglichkeit auf ein schöpferisch offenes Leben vernichten z.B. der ‚Glaube an eine jenseitige Wahrheit‘, das ‚christliche Versprechen der Erlösung‘, die ‚Uniformität der Werte des Lebens‘ oder das „Missverständnis des Leibes“¹⁶². Dadurch dass Nietzsche den Willen zur Macht als Essenz in allen Lebewesen betrachtet, lässt Erkenntnis, gewirkt durch den Willen zur Macht¹⁶³ zu, dass Menschen Probleme der Wahrheit und Moral,

¹⁵⁸ FW III, 120, in: KSA, Bd. 3, S. 477. „Eine Gesundheit an sich, besonders die mit der Tugend identische «Gesundheit der Seele», die *für alle Menschen verbindlich* ist, gebe es nicht“ (Perpeet, W., Artikel, *Gesundheit*, in: Joachim Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 3, Basel 1974, S. 560). s. a. Henning Ottmann (Hrsg.), *NIETZSCHE Handbuch*, Stuttgart/Weimar 2000, S. 243.

¹⁵⁹ N 9[43], in: KSA, Bd. 10, S. 359.

¹⁶⁰ HL, 10, in: KSA, Bd. 1, S. 331.

¹⁶¹ HL, 10, in: KSA, Bd. 1, S. 330-331.

¹⁶² FW, Vorrede zur zweiten Ausgabe, 2, in: KSA, Bd. 3, S. 348.

¹⁶³ „Die Erkenntniß arbeitet als Werkzeug der Macht. So liegt es auf der Hand, daß sie wächst mit jedem Mehr von Macht. [...] Anders: das Maß des Erkennenwollens hängt ab von dem Maß des Wachsens des Willens zur Macht der Art“ (N 14[122], in: KSA, Bd. 13, S. 302).

die Veränderungsmöglichkeiten des Lebens unterdrücken, in Ansätze der schöpferischen Macht zur Lebenssteigerung umwandeln können.¹⁶⁴

Für Nietzsche liegt der Grund, weshalb das Leben aus der Perspektive des Aufstiegs und des Wachstums nicht fortschreiten kann, darin, dass es in der Vorstellung von Menschen ein ‚fixiertes Auge‘ – eine transzendente und absolute Perspektive der Wahrheit – gibt. Aus dieser Sicht kritisiert Nietzsche Philosophien, die die absolute Erkenntnis vertreten, wie den widernatürlichen Asketismus,¹⁶⁵ der die ‚Natur des Menschen‘¹⁶⁶ unterdrückt. Nach Nietzsche ist das asketische Ideal nicht realisierbar, sondern wirkt in Form eines fiktiven Ideals in der Realität als eine Gewalt, die das Leben auf einen einzigen Sinn zu vereinheitlichen versucht.¹⁶⁷

Kritisiert werden von ihm dabei unter anderem Platons dualistische Philosophie und die Vedānta-Philosophie, die in der Lücke zwischen der Welt und dem Leben Leib und Seele des Menschen wieder trennen. Er richtet sich gegen Kants reine Vernunft, die die „absolute Erkenntnis“ fordert, gegen Hegels absoluten Geist¹⁶⁸ sowie gegen Schopenhauer, der die Möglichkeit des Erreichens einer reinen Erkenntnis vertritt, die von allem Wollen befreit.¹⁶⁹

¹⁶⁴ Schweppenhäuser, Gerhard, *Nietzsches Überwindung der Moral*, Würzburg 1988, S. 21.

¹⁶⁵ „der Asketismus (– Feindschaft gegen die „Natur“, „Vernunft“, „Sinne“)“ (N 11[364], in: KSA, Bd. 13, S. 161). dazu vgl. Sprondel, W. M., Artikel „Askese“, in: Joachim Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 1, Basel 1971, S. 538-543.

¹⁶⁶ Für Nietzsche ist die Natur als das menschliche Attribut nicht die Natur der Naturwissenschaft, sondern „Natur selbst“ (*freie Natur*) als Leib, der Platonismus, Christentum, Herrschaft der Moral gegenübersteht (Kaulbach, Friedrich, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, S. 15-16). s. a. ders., Artikel, *Natur*, in: Joachim Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 6, Basel 1984, S. 477-478.

¹⁶⁷ GM III, 28, in: KSA, Bd. 5, S. 411-412. dazu vgl. Gerhardt, Volker, *Friedrich Nietzsche*, München 2006, S. 183; Knodt, Reinhard, *Friedrich Nietzsche - Die ewige Wiederkunft des Leidens*, Bonn 1987, S. 101-107. „Was aber zu ihm (Asketismus – S.B.L.) zwingt, jener unbedingte Wille zur Wahrheit, das ist der Glaube an das asketische Ideal selbst [...] das ist der Glaube an einen metaphysischen Werth, einen Werth an sich der Wahrheit, wie er allein in jenem Ideal verbürgt und verbrieft ist (er steht und fällt mit jenem Ideal)“ (GM III, 24, in: KSA, Bd. 5, S. 400).

¹⁶⁸ „es giebt so wenig „Ding an sich“ als es „absolute Erkenntniß“ geben kann“ (N 24[2], in: KSA, Bd. 10, S. 644). dazu vgl. AC, 11, in: KSA, Bd. 6, S. 172; N 2[154], in: KSA, Bd. 12, S. 141-142; Gerhardt, Volker, *Friedrich Nietzsche*, S. 150. Solch eine Einsicht bedeutet nämlich „die Endlichkeit des menschlichen Erkennens“ (Gerhardt, Volker, *Die Perspektive des Perspektivismus*, S. 264). Auf diese Weise dient Nietzsches Perspektivismus der Abwehr dogmatischer Behauptungen über das Wesen der Welt und er ist gleichbedeutend mit seinem Skeptizismus über die Metaphysik (vgl. Ebd., S. 271). In diesem Kontext werden die folgende Philosophen zum Gegenstand der Kritik. Pythagoras, der den Sinn des Körpers verneint und die Existenz der Seelenwanderung - (*Der Leib ist das Grab der Seele*) behauptet, der den Weg er Reinigung und Askese vorschlägt. (Hirschberger, Johannes, *Geschichte der Philosophie*, 1. Teil, Freiburg 2003, S. 24). zum Verhältnis zwischen Leib und Seele Platons, vgl. Platon, *Phaidon*, in: *Sämtliche Dialoge*, Band II, Hamburg 2004, S. 38-45, S. 65-75; Gigon, Olof, *Grundprobleme der antiken Philosophie*, Bern 1959, S. 235-238). Parmenides, der Sein, Denken und Glaube zusammenfallen läßt (PHG, 9, S. 837-839 · 10, S. 841, S. 843 · 11, S. 844-845 · 12, S. 848-850, in: KSA, Bd. 1; N 14[148], in: KSA, Bd. 13, S. 332). Descartes, der sich aus der christlich-moralischen Denkart (*der blinde Glaube an Moral*) und aus dem Vermächtnis von Platons’ Idee nicht befreit (N 2[93], in: KSA, Bd. 12, S. 107).

¹⁶⁹ Vgl. Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von W.Fr.v.Löhneysen, Frankfurt am Main 1986, 34, S. 256-260 · 38, S. 279-285.

Das ‚zeitlose Subjekt der Erkenntnis‘ betrachtet Nietzsche als ein Konzept, das ‚subjektiv gegen objektiv‘, ‚Irrtum gegen Logik‘ und ‚vielfältige Perspektive gegen die Erkenntnis an sich‘ beinhaltet, und damit Transformationen des einen Teils in das andere ermöglicht. Wie kann man aber die Erkenntnis bei der absoluten Erkenntnis umdrehen? Dazu spricht Nietzsche von „einem perspektivischen Erkennen“.¹⁷⁰

Hüten wir uns nämlich, meine Herrn Philosophen, von nun an besser vor der gefährlichen alten Begriffs-Fabelei, welche ein „reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis“ angesetzt hat, hüten wir uns vor den Fangarmen solcher contradiktorischen Begriffe wie „reine Vernunft“, „absolute Geistigkeit“, „Erkenntnis an sich“ : – hier wird immer ein Auge zu denken verlangt, das gar nicht gedacht werden kann, ein Auge, das durchaus keine Richtung haben soll, bei dem die aktiven und interpretierenden Kräfte unterbunden sein sollen, fehlen sollen, durch die doch Sehen erst ein Etwas-Sehen wird, hier wird also immer ein Widersinn und Unbegriff von Auge verlangt. Es giebt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches „Erkennen“; und je mehr Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, je mehr Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser „Begriff“ dieser Sache, unsre „Objektivität“ sein. Den Willen aber überhaupt eliminieren, die Affekte sammt und sonders aushängen, gesetzt, dass wir dies vermöchten: wie? hiesse das nicht den Intellekt castriren?¹⁷¹

Perspektivismus als Nietzsches Erkenntnistheorie bietet eine Chance der freien Interpretation, durch die es gelingt seine eigene Perspektive entgegen der metaphysischen Welt-Interpretation auf die wirkliche Lebenswelt festzusetzen. Die Welt, die bislang nicht durch *vielseitige Augen*, sondern durch ein *fixiertes Auge* betrachtet wurde. Nietzsche sagt dazu: „Sie (die Welt – S.B.L.) ist anders deutbar, sie hat keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne „Perspektivismus“. Unsere Bedürfnisse sind es, die die Welt auslegen“.¹⁷² Nietzsche weist die Idee zurück, dass sich in der Welt bestimmte Eigenschaften unabhängig von einer Interpretation verbergen.¹⁷³ Dies bedeutet, dass, entgegen der metaphysischen Welt-

¹⁷⁰ GM III, 12, in: KSA, Bd. 5, S. 363-365. s. a. „Perspektiven wird man nicht los, und es gibt auch keine absolute Gesamtperspektive, die alle anderen umfaßt und die für sich keine Einschränkung mehr darstellt. Selbst Begriffe wie „Welt“ oder „Wirklichkeit“ sind nur Ausdruck einer perspektivischen Einstellung, in der ein erkennendes Wesen alles zusammenfaßt, was es von seiner Position aus begreifen kann. *Folglich ist alles Erkennen an Perspektiven gebunden*“ (Gerhardt, Volker, *Die Perspektive des Perspektivismus*, S. 263).

¹⁷¹ GM III, 12, in: KSA, Bd. 5, S. 365.

¹⁷² N 7[60], in: KSA, Bd. 12, S. 315. „Es gibt schlechterdings keinen Ort jenseits unserer spezifisch menschlichen Perspektive, und wir können – sofern wir leben – auch niemals ohne sie sein“ (Gerhardt, Volker, *Friedrich Nietzsche*, S. 65). dazu vgl. Danto, Arthur. C., *Nietzsche als Philosoph*, München 1998, S. 99.

¹⁷³ N 9[40], in: KSA, Bd. 12, S. 353. vgl. Nehamas, Alexander. *Nietzsche Life as Literature*, London/England, 1996, S. 45; „Die Welt ‚besteht‘ überhaupt nicht aus irgend etwas. Sie ist die sich in ihren strukturellen Konfigurationen fortwährend verschiebende Totalität, nicht die Einheit, sondern das Gesamt der mit- und

Interpretation (*Wahrheit*), nur ein Phänomen der werdenden Welt (*Unwahrheit*) erkannt werden kann.¹⁷⁴

Die Betrachtung des Werdens zeigt, daß Täuschung und Sich-täuschen-wollen, daß Unwahrheit zu den Existenzbedingungen des Menschen gehört hat.¹⁷⁵

Eine solche Erklärung zur Essenz der Welt und darüber hinaus zur Anerkennung der *Unschuld des Werdens* bedeutet von der absoluten Notwendigkeit und der Teleologie sowie dem Fatalismus die Verwirklichung des großen Muts und der existenzialen Freiheit des menschlichen Lebens.¹⁷⁶ Nietzsche macht sich Gedanken über das Zustandekommen der „Unschuld des Werdens“¹⁷⁷, und thematisiert damit erneut die Frage über die Wertschöpfung des Lebens. Die Unschuld des Werdens ist hier gleichbedeutend mit der „Unschuld des Kindes“¹⁷⁸ und seinem Spiel des Schaffens wie in *Von den drei Verwandlungen* in *Also sprach Zarathustra* beschrieben. Nietzsche warnt vor dem gefährlichen, veralteten Konzept der absoluten Wahrheit als einem das Werden verneinenden Begriff.¹⁷⁹ Denn eine solche Wahrheit übt seinem Verständnis nach einen transzendenten und absoluten Zwang aus, der unabhängig von der realen Lebenswelt entsteht. Die absolute Wahrheit erscheint für den Menschen, der fähig ist, seine eigene Perspektive selbst festzusetzen, als kraftlosestes und schwächsten Zeichen der Erkenntnis.¹⁸⁰

gegeneinander wirkenden Kräfte-Zentrierungen, die Nietzsche als dynamische Willen-zur-Macht-Organisationen bestimmt“ (Abel, Günter, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York 1998, S. 4).

¹⁷⁴ Dazu vgl. Gerhardt, Volker, *Die Metaphysik des Werdens. Über ein traditionelles Element in Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“*, S. 18.

¹⁷⁵ 27[48], in: KSA, Bd. 11, S. 287.

¹⁷⁶ N 8[19], in: KSA, Bd. 10, S. 340-341.

¹⁷⁷ N 36[10], in: KSA, Bd. 11, S. 553. dazu vgl. N 9[91], in: KSA, Bd. 12, S. 386.

¹⁷⁸ Gerhardt, Volker, *Friedrich Nietzsche*, S. 155. vgl. „der Naivität des Kindes“ (Gerhardt, Volker, *Die „grosse Vernunft“ des Leibes. Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede*, in: Volker Gerhardt (Hrsg.), *Also sprach Zarathustra*, Berlin 2000, S. 140).

¹⁷⁹ Nietzsche kritisiert in der Schrift *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* den notwendigen Untergang des Werdens und die Bestimmung des Urwesens als das ‚metaphysisch Unbestimmte‘ (wie ‚Einheit des Seienden‘ Thales und ‚Ding an sich‘ Kants) Anaximandes als der „unheraklitische Ausweg“ (PHG, 3, S. 817 · 4, S. 818-822 · 5, S. 822-826 · 6, S. 827). siehe dazu. N 6[21], in: KSA, Bd. 8, S. 106; Borsche, Tilman, *Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker*, in: J. Simon (Hrsg.), *Nietzsche und die philosophische Tradition* Bd. 1, Würzburg 1985, S. 72. Darüber sagt Nietzsche: „Lauter als Anaximander rief Heraklit es aus: „Ich sehe nichts als Werden. Laßt euch nicht täuschen! In eurem kurzen Blick liegt es, nicht im Wesen der Dinge, wenn ihr irgendwo festes Land im Meere des Werdens und Vergehens zu sehen glaubt. Ihr gebraucht Namen der Dinge als ob sie eine starre Dauer hätten: aber selbst der Strom, in den ihr zum zweiten Male steigt, ist nicht derselbe als bei dem ersten Male““ (PHG, 5, in: KSA, Bd. 1, S. 823).

¹⁸⁰ FW III, 110, in: KSA, Bd. 3, S. 469. Was ist die Wahrheit für Nietzsche? Er beschreibt im früheren Essay *Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*: „Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie

Die Kraft der Erkenntnisse liegt nicht in ihrem Grade von Wahrheit, sondern in ihrem Alter, ihrer Einverleibtheit, ihrem Charakter als Lebensbedingung. Wo Leben und Erkennen in Widerspruch zu kommen schienen, ist nie ernstlich gekämpft worden.¹⁸¹

Wie bereits gesagt ist das Leben eine Grundbedingung für die Erkenntnis und somit für Nietzsche der einzige Maßstab der Interpretation. Zugleich ist es die Bühne des Experimentes, auf der die Erkenntnis des Menschen stattfindet.¹⁸² Dass eine Perspektive durch den Willen zur Macht *festgesetzt* werden kann, bedeutet in dem Fall, dass die Gesamtheit aller Organismen fähig ist, ihre Perspektive jeweils selbst zu bestimmen. Diesen Charakter des Perspektivismus bezeichnet Nietzsche als den „notwendigen Perspektivismus“. ¹⁸³ Weitergehend folgt aus dem perspektivischen Erkennen, dass es möglich ist, aus vielfältigen Perspektiven nicht bei der „Idee“, sondern in der „Nützlichkeit“¹⁸⁴ seinen Eigenwert zu interpretieren und diesen zu schöpfen.

Weil es so ist, dass die Basis des perspektivischen Erkennens nicht eine fixierte Welt absoluter Wahrheit, sondern die Wirklichkeit des Lebens im Werden ist, gibt es keine andere Wahl als Irrtum hervorzurufen. Der Irrtum in diesem Zusammenhang ist für Nietzsche der „notwendige Irrtum“¹⁸⁵, mit dem Leben als wirkliche Lebenswelt entsteht, eine Welt, die der

welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen“ (WL, 1, in: KSA, Bd. 1, S. 880-881). Nach Nietzsche wird die Wahrheit durch die bisher bestandenen usuellen Metaphern (*Gewöhnungen*) und darüber die Vergessenheit (*Unbewusstheit*) der Verantwortung geformt. In diesem Kontext gilt hier das „sovereine Individuum“, das sich aus der allgemeinen Verantwortung als die „Sittlichkeit der Sitte“ und die „soziale Zwangsjacke“ entzieht und zugleich seine Zukunft versprechen kann, wie Nietzsche in seinem Buch *Genealogie der Moral* beschreibt (GM II, 1, S. 291-292 · 2, S. 293, in: KSA, Bd. 5). Im Essay *Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* kritisiert Nietzsche den Wahrheitsbegriff in der traditionellen Philosophie, der die Übereinstimmung des ‚Dinges (Begriff)‘ und ‚Wesens (Urform)‘ behauptet. Sein sprachphilosophischer Charakter ist folgender: *Man kann mit Hilfe einer sprachlichen Metapher über das Wesen des Dinges nicht wissen*. Nietzsche kritisiert nämlich die begriffliche Generalisierung der Wahrheit, die die individuelle Verschiedenheiten des Dinges vergisst und sie gleichsetzt (WL, 1, in: KSA, Bd. 1, S. 877-883). Für Nietzsche wird auf diese Weise solch „ein Gesetz der Übereinstimmung“ verneint (FW II, 76, in: KSA, Bd. 3, S. 431). In diesem Kontext erwähnt Volker Gerhardt in seinem Buch folgendes: „Es gibt sie (begrifflicher Erwartungen – S.B.L.) nicht «an sich», sondern sie sind Ausdruck und Mittel des Lebens“ (Gerhardt, Volker, *Friedrich Nietzsche*, S. 147). Siehe auch den Textausschnitt in der anderen Schrift *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*: „Die Worte sind nur Symbole für die Relationen der Dinge unter einander und zu uns und berühren nirgends die absolute Wahrheit – Durch Worte und Begriffe werden wir nie hinter die Wand der Relationen, etwa in irgend einen fabelhaften Urgrund der Dinge, gelangen“ (PHG, 11, in: KSA, Bd. 1, S. 846). dazu vgl. (N 12[1], 171, in: KSA, Bd. 10, S. 397).

¹⁸¹ FW III, 110, in: KSA, Bd. 3, S. 469.

¹⁸² FW IV, 324, in: KSA, Bd. 3, S. 552-553.

¹⁸³ N 14[186], in: KSA, Bd. 13, S. 373. dazu vgl. Schmid, Wilhelm, *Philosophie der Lebenskunst*, Frankfurt am Main 2000, S. 292.

¹⁸⁴ N 14[152], in: KSA, Bd. 13, S. 334.

¹⁸⁵ Zur Eigenschaft des Lebens, das gegen Wahrheit nicht anders tun kann als einen notwendigen Irrtum zu errechnen, siehe auch folgende drei Sätze in *Menschliches, Alzumenschliches I*, (N 31). „Das Unlogische

absoluten Wahrheitswelt entgegen liegt. Nietzsche gibt zu bedenken: „In der unorganischen Welt fehlt das Mißverständniß. [...] In der organischen Welt beginnt der Irrthum. [...] Es sind die spezifischen Irrthümer“.¹⁸⁶

Das Leben ist kein Argument; unter den Bedingungen des Lebens könnte der Irrthum sein.¹⁸⁷

Nach Nietzsche ist die Erlebenswelt, die wir bezeichnen, nichts anderes als ein Resultat aus Irrtum und Fantasie. Doch da über diesen Irrtum der menschliche Wert sich als Grundlage formiert¹⁸⁸, ist eine gesunde Welt unmittelbar an ein gesundes Leben gebunden. Für Nietzsche zeigt also die Formulierung einer absoluten und logischen Theorie über eine Wahrheitswelt, in der Irrtum des Lebens nicht vorgesehen ist, eine Abneigung gegen die Natur des Menschen und eine Verneinung der Veränderungsmöglichkeiten zum interpretierend-schaffenden Menschen.

den Irrthum nicht loswerden! als Lebensbedingung!¹⁸⁹

Für Nietzsche ist der notwendige Irrtum des Lebens ein unvermeidbares Nebenprodukt der Schöpfung, und er versucht es anhand des Resultats der schaffenden Macht zu erklären.¹⁹⁰ Den Willen zur Erkenntnis gepaart mit dem Willen zum Irrtum als Grundvoraussetzungen des Lebens vergleicht Nietzsche mit den Analogien von Tag und Nacht sowie Ebbe und Flut als ganzheitlichen Phänomene. Wie in der Philosophie von Heraklit, der weniger die äußere Gegensätze, sondern vielmehr die versteckte innere Harmonie (*Weltharmonie*) in den Vordergrund stellt,¹⁹¹ wird auch hier die Beziehung zwischen der Lebenserkenntnis und dem Irrtum in eine innere harmonischen Beziehung umgewandelt. Für eine realistische und konkret bestimmbare Lebenserkenntnis betont Nietzsche die Bedeutung der Bejahung des Lebens, die einschließt, selbst den Irrtum des Lebens lieben zu können und spricht dem Existierenden eine ästhetische Bedeutung zu.¹⁹² Dies bedeutet, dass das Erkenntnis-Subjekt

nothwendig“ (N 32). „Ungerechtsein nothwendig“ (N 33). „Der Irrthum über das Leben zum Leben nothwendig“ (MA I, 16, in: KSA, Bd. 2, 31, S. 51 · 32, S. 51 · 33, S. 52-53; N 1[28], in: KSA, Bd. 12, S. 16-17).

¹⁸⁶ N 1 [28], in: KSA, Bd. 12, S. 16-17.

¹⁸⁷ FW III, 121, in: KSA, Bd. 3, S. 478.

¹⁸⁸ MA I, 16, in: KSA, Bd. 2, S. 37.

¹⁸⁹ N 15[4], in: KSA, Bd. 10, S. 480.

¹⁹⁰ N 29[33], in: KSA, Bd. 11, S. 345.

¹⁹¹ Vgl. PHG, 7, in: KSA, Bd. 1, S. 830; Gigon, Olof, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig 1935, S. 22-25.

¹⁹² N 11[162], in: KSA, Bd. 9, S. 504.

gleichzeitig auch ein Subjekt der „Leidenschaft der Erkenntniß“, also immer ein interpretierendes Subjekt des Willens zur Macht ist.¹⁹³

Unsere Organe (zum Leben) sind auf den Irrthum eingerichtet. [...] sein Trieb zur Erkenntniß hat den Glauben an den Irrthum und das Leben darin zur Voraussetzung. Leben ist die Bedingung des Erkennens. Irren die Bedingung des Lebens und zwar im tiefsten Grunde Irren. Wissen um das Irren hebt es nicht auf! Das ist nichts Bitteres! Wir müssen das Irren lieben und pflegen, es ist der Mutterschooß des Erkennens. Die Kunst als die Pflege des Wahnes – unser Cultus. Um des Erkennens willen das Leben lieben und fördern, um des Lebens willen das Irren Wähnen lieben und fördern. Dem Dasein eine ästhetische Bedeutung geben, unseren Geschmack an ihm mehrten, ist Grundbedingung aller Leidenschaft der Erkenntniß.¹⁹⁴

Für einen Menschen weist das Leben selbst einen veränderlichen Charakter auf, und der Mensch kann sich in einem solchen Leben nur durch einen Interpretationsprozess zurechtfinden. Der Mensch kommt somit erst in die Lage, Probleme der Welt und des Lebens zu seinen eigenen Problemen zu reduzieren. Das heißt, dass er erkennt und seine Perspektive bestimmt, bedeutet nichts anderes als dass der Mensch vielfältige Perspektiven besitzt und den Willen, also „Leidenschaft der Erkenntniß“ hat, diese Perspektiven auf eine Weise zu interpretieren, die zum Wert seines Lebens beitragen. So ist für Nietzsche die Erkenntnis mit der Interpretation gleichzusetzen. „Was kann allein Erkenntniß sein? – „Auslegung“, nicht „Erklärung“.“¹⁹⁵ Und „die Mehrheit der Deutung Zeichen der Kraft“.¹⁹⁶ Das heißt, Erkenntnis selbst bedeutet über die Erklärung und Verständnis der Vorstellungen und Symbole hinaus *eine selbst interpretierende Handlung des Willens zur Macht*.¹⁹⁷

Wenn folglich Erkenntnis mit Interpretation gleichzusetzen ist, sind die vielfältigen Perspektiven triebartige Werte, die nur auf Interpretation warten. Außerdem wird eine verwirrende Ansammlung von Perspektiven in einem Interpretationsprozess zu einer bedeutungsvollen Gesamteinheit geordnet. Auf diese Weise bestimmt die Interpretation eine

¹⁹³ Lenk, Hans, *Philosophie und Interpretation. Vorlesung zur Entwicklung konstruktivistischer Interpretationsansätze*, Frankfurt am Main 1993, S. 84.

¹⁹⁴ N 11[162], in: KSA, Bd. 9, S. 504. „Der Gegensatz von Erkenntnis und Kunst ist kein Gegensatz von Erkenntnis und Irrtum, sondern von Erkennen-Wollen und Irren-Wollen“ (Brusotti, Marco, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Berlin/New York 1997, S. 334).

¹⁹⁵ N 2[86], in: KSA, Bd. 12, S. 104.

¹⁹⁶ N 2[117], in: KSA, Bd. 12, S. 120.

¹⁹⁷ Über das Verhältnis zwischen Wille und Macht als Interpretationseinheit, die in der Interpretationstätigkeit des Menschen miteinander wirkt sagt V. Gerhardt: „Wille ist die Interpretation der Macht, und Macht ist die Interpretation des Willens“ (Gerhardt, Volker, *Philosophieren im Widerspruch zur Philosophie*, S. 280).

Perspektive und eine Perspektive beschleunigt die Interpretation.¹⁹⁸ Einen Charakter des Willens zur Macht, der derartig im Interpretationsprozess wirkt, nennt Nietzsche „Perspektiven-setzen-Kraft“¹⁹⁹.

Der Wille zur Macht interpretirt : bei der Bildung eines Organs handelt es sich um eine Interpretation; er grenzt ab, bestimmt Grade, Machtverschiedenheiten. Bloße Machtverschiedenheiten können sich noch nicht als solche empfinden: es muß ein wachsen-wollendes Etwas da sein, das jedes andere wachsen-wollende Etwas auf seinen Werth hin interpretirt. Darin gleich – – In Wahrheit ist Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden. (Der organische Prozeß setzt fortwährendes Interpretiren voraus.²⁰⁰

Die Behauptung, dass der „Wille zur Macht interpretiert“, ist hier gerade Nietzsches’ Antwort auf die folgende Frage: „Wer interpretiert denn?“ In einem Nachlass von Herbst 1885 bis Herbst 1886 gibt es folgendes Fragment.

Man darf nicht fragen: „wer interpretirt denn?“ sondern das Interpretiren selbst, als eine Form des Willens zur Macht, hat Dasein (aber nicht als ein „Sein“, sondern als ein Prozeß, ein Werden) als ein Affekt.²⁰¹

Das heißt, der „Wille zur Macht ist Interpretation.“²⁰² Der Wille zur Macht schreitet im menschlichen Leben aus der existenzialen Perspektive des Aufstiegs und des Wachstums fort. Und die Interpretation besteht aus einer Perspektive des nützlichen Wertes für das Leben des Interpretierenden und entwickelt sich zu einer Arbeit, die neue Werte zu schaffen sucht. Diesbezüglich entsteht eine Beziehung zwischen Mächten, die den Prinzipien des ‚Gehorchens‘ und des ‚Befehlens‘²⁰³ folgt, mit dem wesentlichen Ziel, seine Macht ständig auf eine andere Macht wirken zu lassen, um mehr Macht zu gewinnen.²⁰⁴ Die gegenseitige Wirkung zwischen den Mächten entfaltet sich im Willensprozess zum Sieg und zur Steigerung, um eine höhere Rangordnung einnehmen zu können.

¹⁹⁸ Schrift, Alan D., *Nietzsche and the Question of Interpretation*, New York 2009, S. 184.

¹⁹⁹ N 14[186], in: KSA, Bd. 13, S. 373.

²⁰⁰ N 2[148], in: KSA, Bd. 12, S. 139-140.

²⁰¹ N 2[151], in: KSA, Bd. 12, S. 140.

²⁰² Schönherr-Mann, Hans-Martin, *Friedrich Nietzsche*, Paderborn 2008, S. 66.

²⁰³ „daß Etwas befohlen wird, gehört zum Wollen [...] Jener allgemeine Spannungszustand, vermöge dessen eine Kraft nach Auslösung trachtet – ist kein „Wollen““ (11[114], in: KSA, Bd. 13, S. 54).

²⁰⁴ Gerhardt, Volker, *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsche*, Berlin/New York 1996, S. 14-16, S. 270. dazu vgl. Kutzner, Heinrich, *Nietzsche – Diesseits der Kräfte, diesseits der Bilder*, S. 94-95.

Daraus lässt sich schließen, dass im Kampf der gegensätzlichen und sich widerstrebenden Mächte notwendig pluralische Mächte benötigt werden.²⁰⁵ Aus diesem Grund erwähnt Nietzsche im Kampf der Macht „keine konstante Zahl der werdenden“.²⁰⁶ Weitergehend erlangt die siegreiche Macht ein konkretes Machtgefühl zum Aufstieg und zum Wachstum, und beim Aufeinandertreffen mit einer neuen widerstrebenden Macht wird ein Kampf erneut begonnen. Das heißt, dass der Wille zur Macht nicht das Werden selbst aufhören kann.²⁰⁷ Dies bestätigt wieder die Eigenschaft eines Organismus, dass er dauerhaft nach Aufstieg und Wachstum strebt. In diesem Zusammenhang kann man durch einen kleinen Abschnitt aus dem Nachlass Frühjahr bis Herbst 1884 bestätigt finden, dass nach Nietzsche der Wille zur Macht das Grundprinzip des beständigen Aufstiegs und des Wachstums des Organismus darstellt:

Der Wille zur Macht in den Funktionen des Organischen.²⁰⁸

In einem Nachlass von Mai-Juli 1885 beschreibt Nietzsche ebenfalls den Willen zur Macht als *Grundwillen* des organischen Wesens: „die organischen Funktionen zurückübersetzt in den Grundwillen, den Willen zur Macht, — und aus ihm abgespaltet“.²⁰⁹ Und in einem anderen Nachlass von Herbst 1885-Frühjahr 1886 gibt es diese Aussage: „Reduktion aller organischen Grundfunktionen auf den Willen zur Macht“.²¹⁰ Der Wille zur Macht ist auf diese Weise der Wille zum Leben selbst als das erste Prinzip, das die Ausführung allen Willens ermöglicht.²¹¹ In diesem Kontext definiert Nietzsche den Willen zur Macht als „das innerste Wesen des Seins“.²¹² Also wird durch die Formulierung des „Willens zur Macht“ das

²⁰⁵ Vgl. „Vielfalt der Willen zur Macht“ (Gerhardt, Volker, *Friedrich Nietzsche*, S. 188). „der Streit des Vielen selbst ist die eine Gerechtigkeit! Und überhaupt: das Eine ist das Viele“ (PHG, 6, in: KSA, Bd. 1, S. 827). „Der Wille zur Macht im Singular interpretiert; doch gleichzeitig ist festzuhalten. [...] Darum gilt gleichzeitig die Aussage: Die Willen zur Macht (im Plural), d. h. „Zentren“ im Machtwillen, sind es, die interpretieren“ (Figl, Johann, *Interpretation als philosophisches Prinzip*, Berlin/NewYork 1982, S. 93). „Der Wille zur Macht ist die Vielheit von miteinander im Streite liegenden Kräften“ (Müller-Lauter, Wolfgang, *Über Werden und Wille zur Macht*, Nietzsche-Interpretationen I, Berlin/New York 1999, S. 40). dazu vgl. Deleuze, Gilles, *Nietzsche und die Philosophie*, S. 10-12. Auf diese Weise kann die Macht immer durch den „relationale Charakter“ der anderen Mächte offengelegt werden. „Was eine Macht ist und wie sie sich zeigt, erweist sich immer erst in Relation zu anderen Mächten“ (vgl. Gerhardt, Volker, *Vom Willen zur Macht*, S. 15).

²⁰⁶ N 7[54], in: KSA, Bd. 12, S. 313.

²⁰⁷ N 11[29], in: KSA, Bd. 13, S. 17; Eine derartige Eigenschaft des Werdens drückt V. Gerhardt folgendermaßen aus. „Werden ist der Gegensatz des Beharrenden und Starren; es ist Bewegung, Wechsel, ständige Lösung und Bindung: Alles ist im Fluß. Und wenn dieses „alles“ ohne Einschränkung gilt, dann hört das Fließen niemals auf, dass ist diese Veränderung überall, d. h. sie ist an jedem möglichen Ort und zu jeder möglichen Zeit. Das Werden ist grenzenlos“ (Gerhardt, Volker, *Vom Willen zur Macht*, S. 297).

²⁰⁸ N 26[273], in: KSA, Bd. 11, S. 221.

²⁰⁹ N 35[15], in: KSA, Bd. 11, S. 513.

²¹⁰ N 1[30], in: KSA, Bd. 12, S. 17.

²¹¹ JGB IX, 259, in: KSA, Bd. 5, S. 208. dazu vgl. N 36 [31], in: KSA, Bd. 11, S. 563.

²¹² N 14[80], in: KSA, Bd. 13, S. 260.

Geheimnis des Lebendigen in spezifischer Weise erschlossen.²¹³ Deshalb kann Nietzsche über den Willen zur Macht, der als das erste Prinzip und das innerste Wesen in allem Lebendiges wirkt, sagen: „Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht“.²¹⁴

Zu der Auffassung, dass der Wille zur Macht das Grundprinzip des Organismus bildet, zählt Nietzsche wie folgt weitere Eigenschaften auf. Erstens: Die Lust zum Aufstieg, gebunden an das Machtgefühl, vergrößert sich durch die Unterdrückung und durch den Widerstand einer anderen Macht.²¹⁵ Aufgrund dessen, dass Schöpfung einen Schmerz herbeiführt, der ein für den Aufstieg im Leben notwendiges Element ist, vermag ein hohes Machtgefühl ein Aufstiegsgefühl und zugleich den Schmerz der Schöpfung zu vergrößern. Zweitens: Der Wille zur Macht wird als ‚Wille zur Nahrung‘ im Ernährungsprozess für den Leib spezifiziert. Ernährung bedeutet in diesem Zusammenhang ‚Gehorchen‘ und ‚Befehlen‘ über den andersartigen Willen und der Ernährungsprozess fördert die Ernährungstätigkeit zur Ergänzung des Willensverbrauchs. Drittens: In der Beziehung zwischen den Mächten ist die stärkere Macht fähig, eine schwächere Macht in ihren Besitz zu nehmen, sie zu beherrschen und sie zu dirigieren.²¹⁶ Viertens: Der Kampf in einer derartigen Beziehung basiert auf einem dynamischen Prinzip, dass die stärkere Macht zu jeder Zeit eine herrschende Rolle spielt, weshalb es allein durch die mechanische Kausalität unerklärbar

²¹³ Gerhardt, Volker, *Philosophieren im Widerspruch zur Philosophie*, in: Nietzscheforschung, Bd. 15 (2008), S. 278-279.

²¹⁴ Za II, Von der Selbst-Überwindung, in: KSA, Bd. 4, S. 147. „Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern – so lehre ich’s dich – Wille zur Macht!“ (Za II, Von der Selbst-Überwindung, in: KSA, Bd. 4, S. 149).

²¹⁵ „Jedes Lebendige greift so weit um sich mit seiner Kraft, als es kann und unterwirft sich das Schwächere: so hat es seinen Genuß an sich“ (N 16[26], in: KSA, Bd. 10, S. 507). „Lust als das sich fühlbar machende Anwachsen des Machtgefühls. Lust und Schmerz sind etwas Verschiedenes und nicht Gegensätze“ (N 27[25], in: KSA, Bd. 11, S. 282). In der Beziehung der Mächte folgen ‚Lust und Unlust‘ als das Nebenprodukt der Kämpfe immer. Nietzsche definiert Lust und Unlust als ursprüngliche Formen der Wertschätzung, die in allen Funktionen des organischen Wesen existieren (N 26[72], in: KSA, Bd. 11, S. 167). Und das „Gefühl ist eine Folge von Werthschätzungen“ (N 25[461], in: KSA, Bd. 11, S. 136). Hier siehe das Unterschied über Lust und Unlust. „Die Lust ist eine Art von Rhythmus in der Aufeinanderfolgen von geringeren Schmerzen und Grad-Verhältnissen, eine Reizung durch schnelle Folge von Steigerung und Nachlassen, wie bei der Erregung eines Nerven, eines Muskels, und im Ganzen eine aufwärts sich bewegende Curve: Spannung ist wesentlich darin und Ausspannung. Kitzel. Die Unlust ist ein Gefühl bei einer Hemmung: da aber die Macht ihrer nur bei Hemmungen bewußt werden kann, so ist die Unlust ein nothwendiges Ingrediens aller Thätigkeit (alle Thätigkeit ist gegen etwas gerichtet, das überwunden werden soll). Der Wille zur Macht strebt also nach Widerständen, nach Unlust. Es giebt einen Willen zum Leiden im Grunde alles organischen Lebens (gegen „Glück“ als „Ziel“)“ (N 26[275], in: KSA, Bd. 11, S. 222). Also erreicht die Unlust den dauerhaften Kampf des Willens zur Macht. Die Lust ist auch im Machtgefühl des Aufstiegs und des Wachstums. Aber eine dauernde Lust kann nicht existieren. Die Unlust wird durch einen Widerstand der gegensätzlichen Macht wieder begonnen. Auf diese Weise trennt Nietzsche den Reiz begrifflich von Lust und Unlust ab (N 26[77], in: KSA, Bd. 11, S. 169). „Nun wird [...] das Handeln des Menschen durch die Anticipation der zu erwerbenden Lust oder Unlust bestimmt“ (N 20[2], in: KSA, Bd. 8, S. 360). dazu vgl. N 11[71], S. 33, N 11[75], S. 37-38, N 11[78], S. 38, N 14[121], S. 300-301, N 14[174], S. 360-362, N 14[173], S. 358 : in KSA, Bd. 13; N 26[94], S. 175 : in KSA, Bd. 11.

²¹⁶ Nietzsche nennt ein solches Phänomen der Mächte „Aristokratie im Leibe“ (N 2[76], in: KSA, Bd. 12, S. 96). dazu vgl. Steiff, Ursula, *Friedrich Nietzsches Philosophie des Triebes*, Würzburg 1940, S. 34-35.

scheint.²¹⁷ Ausführlicher lässt es sich durch das Lebensprinzip erklären. Weil man lebt, kann der Wille zur Macht als Grundfunktion eines Organismus betrachtet werden. Laut Nietzsches Aussage ist der Wille zum Leben eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht.²¹⁸

Und dieser Wille ist nicht der „Wille zum Dasein“ wie in der Versprechung der Erlösung.²¹⁹ Das lässt sich folgendermassen herleiten: Ein Wille der Wahrheit und der Erlösung, der sich von seinem eigenen Leib und Leben entzieht, kann nicht existieren und der Mensch kann nicht etwas wollen, was nicht ist.²²⁰ „Wo der Mensch nichts mehr zu sehen und zu greifen hat, da hat er auch nichts mehr zu suchen“.²²¹ Also verschwindet das ‚Ideal‘ und von nun an wird bei Nietzsche nur ‚Realität‘ erkannt. Er fordert eine Interpretation der stärkeren Macht und die Bejahung der Realität. „Die Erkenntniss, das Jasagen zur Realität ist für den Starken eine ebensolche Nothwendigkeit“.²²² Und durch diese Bejahung der Realität, also das Geschehen und Werden findet die Bejahung zum Willen zur Macht aus sich heraus statt.

Auf diese Weise existiert der Mensch in der Welt des Werdens als Subjekt der Interpretation und Schöpfung und befindet sich dauerhaft in einem höchst angespannten Zustand auf einem Seil geknüpft zwischen Gesundheit und Krankheit, Aufstieg und Abstieg, Wachstum und Degeneration. Er ist vergleichbar mit einem Mensch auf einem Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch, oder mit einem Seiltänzer, der bei der Entscheidung zwischen über (*dem Jenseits*) und unter (*dem Diesseits*) dem Seil in die Welt der Erde

²¹⁷ Vgl. N 35[15], in: KSA, Bd. 11, S. 514. s. a. „„Mechanistische Auffassung“: will nichts als Quantitäten: aber die Kraft steckt in der Qualität: die Mechanistik kann also nur Vorgänge beschreiben, nicht erklären“ (N 2[76], in: KSA, Bd. 12, S. 96). Die mechanische Kausalität und mechanistische Auffassung ist nicht mehr als der „Wille zum System“ von Nietzsche (GD, Sprüche und Pfeile, 26, in: KSA, Bd. 6, S. 63). Nach Nietzsche ist der dauerhafte „Kampf“ und das „Machtgefühl“ des Willens zur Macht nicht durch die Kausalität der Ursache und Wirkung -Subjekt und Prädikat, Täter und Tätigkeit verursacht-, sondern durch die „*Koordination der Mächte*“. „Coordination statt Ursache und Wirkung“ (N 26[46], in: KSA, Bd. 11, S. 159). Für Nietzsche ist die Tatsache, dass entstehende Ereignisse im Werden durch die Kausalität interpretiert werden, ist nicht mehr als Unfähigkeit, die nicht anders interpretieren kann (N 2[83], in: KSA, Bd. 12, S. 102). Also derht er die schon bestehende Kausalität zur Wirkung des Willens zur Macht um. Hier kann man eine wichtige Tatsache entdecken. Dies ist also, dass Nietzsche den Begriff „*Koordination*“ (z. B. 1. die *Coordination der inneren System* statt Ursache und Wirkung als Glaube an den Subjekt- und Prädikat-Begriff verwendet und 2. *Coordination der inneren System* statt das Gegeneinander der Leidenschaften und das Nebeneinander) als die *Definition der Gesundheit* beschreibt (N 14[157], in: KSA, Bd. 13, S. 342).

²¹⁸ JGB IX, 259, in: KSA, Bd. 5, S. 207-208.

²¹⁹ In diesem Kontext sagt Nietzsche: „Wille zum Leben? Ich fand an seiner Stelle immer nur Wille zur Macht“ (N 5[1], 1, in: KSA, Bd. 10, S. 189). Über die vergleichende Diskussion des *Kampfes ums Dasein* (Darwinismus) und *Willens zum Dasein* bzw. *Der Wille zur Macht*, vgl. Giesz, Ludwig, *Nietzsche – Existenzialismus und Wille zur Macht*, S. 54-57.

²²⁰ Za II, Von der Selbst-Überwindung, in: KSA, Bd. 4, S. 148-149.

²²¹ JGB I, 14, in: KSA, Bd. 5, S. 28.

²²² EH, Die Geburt der Tragödie, 2, in: KSA, Bd. 6, S. 311-312.

hineinstürzen kann.²²³ Dementsprechend erklärt Nietzsche durch den Willen zur Macht die gegensätzlichen Elemente wie Gesundheit und Krankheit etc. und entwirft eine Sprachform des Lebens, die eine Vereinheitlichung ermöglicht. Den Charakter des Willens zur Macht, der endlos Aufstieg und Wachstum anstrebt, stellt Nietzsche in einer Gesundheitsformel des Leibes und des Lebens dar.

Die letzte Interpretationshandlung liegt in der Führung des gesamten Lebens, das eine innere und eine äußere Seite des Menschen umfasst. Sie bedeutet nämlich die Verständigungsweise des Willens, der im gesamten Leben wirkt. Die Interpretationsweise des Willens zur Macht ist nicht nur ‚von der inneren zur äußeren Seite‘ anwendbar, sondern auch ‚von der äußeren zur inneren Seite‘.²²⁴ Das heißt, dass der Wille zur Macht durch einen Machtkampf auf der inneren Seite seinen Willen zum Aufstieg nach außen zeigt und dabei den Interpretationsprozess vorantreibt und dabei gleichzeitig die von außen nach innen empfangene Erkenntnis interpretiert. Beispielsweise wird durch innere und äußere Interpretation eine Krankheit aus vielfältigen Perspektiven erkennbar und in Folge kann aus ihr ein neuer Wert der Gesundheit geschöpft werden.

Der neu geschöpfte Wert bietet ein Machtgefühl zum Aufstieg und wirkt als ein Element, das den Menschen und das ganze Leben verändert. Jedoch ist ein derartiges Machtgefühl zum Aufstieg kein transzendenter Fortschritt, sondern vielmehr ein immanenter Fortschritt des Menschen. Es ist kein Ziel, sich auf eine Erlösung in der jenseitigen Welt zu richten, sondern das Ziel ist vielmehr das Sich-Selbst-Überwinden und gleichzeitig zu sich selbst Zurückkehren.²²⁵ So spricht Nietzsche:

Des Ringes Durst, sich wieder zu erreichen – ihn dürste ich.²²⁶

²²³ Za II, Zarathustra' Vorrede, 4, S. 16-17 · 6, S. 21-23, in: KSA, Bd. 4. Der Ausdruck ‚Mitte auf dem Seil‘ bedeutet den Punkt, der für die Geburt des Übermenschen eine Entscheidung gefordert wird (Haase, Marie-Luise, *Der Übermensch in Also sprach Zarathustra und im Zarathustra – Nachlass 1882–1885*, in: Nietzsche-Studien, Bd. 13 (1984), S. 236). s. a. „Um die Mitte der Bahn entsteht der Übermensch“ (17[56], in: KSA, Bd.10, S.556); „Die Zeit seines Auftretens: die gefährlichste Mitte, wo es hingehen kann zum ‚letzten Menschen‘, aber auch –“ (35[74], in: KSA, Bd. 11, S. 541).

²²⁴ Dazu vgl. Gerhardt, Volker, *Friedrich Nietzsche*, S. 184 ; Figl, Johann, *Interpretation als philosophisches Prinzip*, S. 87.

²²⁵ Pieper, Annemarie, *Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch. Philosophische Erläuterungen zu Nietzsche erstem „Zarathustra“*, Stuttgart 1990, S. 55. „Die Bewegung des Strebens über sich hinaus bezieht sich auf sich selbst zurück, und jeder solchermaßen gelingende, kreisförmig in sich geschlossene Vollzug stellt einen Fortschritt dar, eine Höherentwicklung oder Selbstüberwindung des Geistes“ (Ebd., S. 111).

²²⁶ N 9[13], in: KSA, Bd. 10, S. 349.

6. Wertschätzung und Schöpfung

Die Gesundheit und die Krankheit gehören zum Problem des Leibes und des Lebens, bei dem Aufstieg und Abstieg ihre Mächte aufeinander ausüben. Eine Auseinandersetzung der Mächte miteinander kann durch den Kampf und das Spiel erklärt werden, und erst durch diesen Prozess kann der Wert des Lebens geschätzt und geschöpft werden. Die Wertschätzung und die Schöpfung werden hier zum Teil einer Kette der Interpretation gebildet.²²⁷ So sind die Gesundheit und die Krankheit ein Problem des Wertes im Leib und im Leben, und sie sind wie ein Kristall des Sinnes, der durch den Willen zur Macht geschöpft wird. Doch so lange die Wertschöpfung keine Entdeckung des Wertes beinhaltet, die zum Leben beitragen kann, sondern lediglich einer Arbeit der Schöpfung gleicht, wird sie von Schmerz notwendigerweise begleitet. Wenn man laut Nietzsche einen derartigen Schmerz bejaht und überwindet, kann man endlich einen eigenen Wert des Lebens herstellen.

alle diese Verbesserungen des Lebens sind nutzlos, weil die Werthschätzungen nicht verändert sind z. B. Gesundheit.²²⁸

Wie bereits diskutiert wurde, werden die Gesundheit und die Krankheit notwendigerweise mit dem Problem der Wahrheit verbunden. Erstens zum Beispiel der Dualismus ‚der Seele, des Leibes und der Welt‘ – illustriert ursprünglich von Pythagoras und danach von Platon – löst als die wesentliche Ursache ein Missverständnis des Leibes aus und wird von Nietzsche somit als eine Unterdrückung der dynamischen Macht sowohl im Inneren als auch im Äußeren des Menschen diagnostiziert. Mit diesem Missverständnis wird denn auch der Wert der Gesundheit und der Krankheit umgeworfen.²²⁹ Zweitens, dass eine absolute Wahrheit

²²⁷ Hoffmann, Johann Nepomuk, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation-Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*, Berlin/New York 1994, S. 63.

²²⁸ N 4[61], in: KSA, Bd. 10, S. 128.

²²⁹ „Was krank macht, ist gut; was aus der Fülle, aus dem Überfluss, aus der Macht kommt, ist böse“ (AC, 52, in: KSA, Bd. 6, S. 233). Dieses Phänomen ist ein Resultat, das auf dem Missverständnis und der Fixierung der Existenzbedingungen entstanden ist. So behauptet Nietzsche, dass eine ‚philologische Interpretation des Lebens‘ nötig ist, die die Natur des Lebens lesen kann (AC, 52, in: KSA, Bd. 6, S. 233). „Werthschätzungen entstehen aus dem, was wir als Existenzbedingungen glauben: wandeln sich unsere Existenzbedingungen oder unser Glaube darin, dann auch die Werthschätzungen“ (N 25[397], in: KSA, Bd. 11, S. 116). Durch ein solches Missverständnis werden auch die Bedeutungen der ‚Wahrheit‘ und der ‚Lüge‘, von ‚Gut‘ und ‚Böse‘ umgeworfen. Bisher wurde nach der christlichen-metaphysischen Wahrheitstheorie (Wahrheit-Anschauung) das Jenseits als Bereich der Wahrheit und des Guten, das Diesseits als Bereich der Lüge und des Bösen festgelegt. „So weit der Theologen-Einfluss reicht, ist das Werth-Urtheil auf den Kopf gestellt, sind die Begriffe „wahr“ und „falsch“ nothwendig umgekehrt: was dem Leben am schädlichsten ist, das heisst hier „wahr“, was es hebt, steigert, bejaht, rechtfertigt und triumphiren macht, das heisst „falsch“... (AC, 9, in: KSA, Bd. 6, S. 176). In diesem Sinne sagt Nietzsche: „was gut und böse ist, das weiss noch Niemand : – es sei denn der Schaffende! Das aber ist Der, welcher des Menschen Ziel schafft und der Erde ihren Sinn giebt und ihre

existiert, würde auch bedeuten, dass das Werden verneint wird durch eine unmögliche Situation für eine subjektive Interpretation und Schöpfung. Hingegen bedeutet die Bejahung der werdenden Welt (d. h. die Wahrheit an sich zu verneinen), dass die Welt ein offener Raum zur Interpretation ist, und eine sich darin vollziehende Interpretationshandlung des Menschen ist folglich freie Schöpfung. In diesem Kontext setzt Nietzsche den Dualismus der Welt zum Leben auf der Erde um und vereint den Dualismus der Seele und des Leibes zu seinem speziellen Konzept des Leibes.²³⁰

Nietzsche erfasst die Begriffe vom Leib und Leben nicht als eine absolute Unterdrückung, sondern erkennt diese nur über die Relativität des Willens zur Macht an. Darüber diagnostiziert Nietzsche, nur von einem Gedanken – wie von einer Wahrheit – beherrscht zu werden, sei ein krankhaftes Symptom. Denn als ein Rezept des Lebens ist die ‚Wahrheit-Therapie‘ nicht mehr als eine Art Hypnotismus, der die Spontanität des Menschen schwächt und den Menschen dazu bewegt, sich der Wahrheit zu unterwerfen.²³¹ Für Nietzsche sollten die Wertschätzung und die Schöpfung nicht als ontologische Begriffe, sondern als multiperspektivische und relationale Begriffe erfasst und vielmehr als das Zusammenspiel von Mächten erklärt werden. Das Resultat eines solchen Spiels ist das *Erlangen* des Machtgefühls, die *Rechtfertigung* für das Machtstreben und das *Erreichen* des Macht-Zwecks²³², die dem Willen zur Macht innewohnen. Diese Art der Macht rechtfertigt das

Zukunft: Dieser erst schafft es, dass Etwas gut und böse ist“ (Za I, Von alten und neuen Tafeln, 2, in: KSA, Bd. 4, S. 246-247). s. a. Von der Selbst-Ueberwindung, in: KSA, Bd. 4, S. 149.

²³⁰ „Der letztlich siegreiche Begriff des «Willes zur Macht» soll die Dualität von «innerer» und «äußerer» Welt aufheben. Seine Wirksamkeit basiert auf der Einheit von Körper und Seele und sichert den Zusammenhang aller Erscheinungen in einer diesseitigen Welt, die gerade durch ihre innere Stimmigkeit auf kein Jenseits mehr angewiesen ist“ (Gerhardt, Volker, *Friedrich Nietzsche*, S. 186).

²³¹ N 25[357], in: KSA, Bd. 11, S. 106.

²³² „Wenn wir von „Motiven zum Handeln“ reden, meinen wir immer nur „die Motive zur Richtung““ (N 16[20], in: KSA, Bd. 10, S. 506). Siehe auch den Textauschnitt Gerhardt, Volker: „Die Macht ist in die Funktion eines Willensziels gerückt“ (Gerhardt, Volker, *Vom Willen zur Macht*, S. 267). s. a. „Wollen ist die bewußte Ausrichtung auf einen künftigen Zustand und damit auf ein Ziel [...] Das „Etwas“ ist eine Funktion des Wollens, kein für sich bestehender Gegenstand oder Zweck. Das „Etwas-Wollen“ ist als ein Begriff zu lesen, der die Orientierung auf etwas Bestimmtes als analytisches Implikat des Wollens kenntlich macht. Wo ein Wille ist, ist notwendigerweise auch ein Ziel“ (Ebd., S. 231). (und) „Daß die Macht ohne einen Willen zur Macht gar nicht zu denken ist“ (Ebd., S. 268). „In jeder Macht ist immer schon ein Wille zur Macht. In jeder Macht wirkt bereits ein Wille zur Macht; in jeder erreichten Macht wirkt der Wille aufs neue. Wo Macht ist, muß auch Wille sein“ (Ebd., S. 271). Diese Willen bedeuten hier „der inhärierende Wille“ (Ebd.) und „der Macht innewohnende Wille“ (Ebd.). „Aller Wille ist (also) Wille zur Macht“. (Gerhardt, Volker, *Friedrich Nietzsche*, S. 191). Siehe auch den Ausschnitt über den Begriff ‚Wille‘ Nietzsches. „es giebt kein „wollen“, sondern nur ein Etwas-wollen: man muß nicht das Ziel auslösen aus dem Zustand: wie es die Erkenntnistheoretiker thun. „wollen“, wie sie es verstehn, kommt so wenig vor, wie „Denken“ : ist eine reine Fiktion“ (11[114], in: KSA, Bd. 13, S. 54). vgl. Figl, Johann, *Interpretation als philosophisches Prinzip*, S. 94-97; Müller-Lauter, Wolfgang, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, in: Jörg Salaquarda, *NIETZSCHE*, Darmstadt 1996, S. 235-236; Volkmann-Schluck, K.-H., *Die Stufen der Selbst überwindung des Lebens. Erläuterungen zum 3. Teil von Nietzsches Zarathustra*, in: Nietzsche-Studien, Bd. 2 (1973), S. 139-140. Solcher Macht-Zweck des Willens ist an einer Kritik über den

Denken des Leibes und des Lebens, versichert eine kontinuierliche Tätigkeit des Willens zum Leben und ermöglicht ferner die Überwindung der Wahrheitswelt.

Der Grund, weshalb Nietzsche die *werdende, kämpfende und schaffende* Existenz als Leib bezeichnet²³³, liegt darin, dass mit dem Leib ein Ort bestimmbar ist, an dem der Wille zur Macht wirkt. Dazu benennt Nietzsche die Eigenschaft der schöpfenden Kraft als „die schöpferische Kraft (Gegensätze bindend, synthetisch)“.²³⁴ Demzufolge ist der Leib der Ort, an dem die schöpfende Kraft ausgeübt wird. Außerdem ist *die synthetische Kraft, die die Gegensätze miteinander verbindet*, nichts anderes als die das ‚ich‘ umfassende Kraft der *großen Vernunft*. Durch solche leiblichen Tätigkeiten²³⁵ werden nützliche Werte geschaffen, die zum Aufstieg des Lebens beitragen. Hier wird ein organisches Verhältnis zwischen dem Leib und dem Leben aufgebaut. Aus diesem Grund sagt Nietzsche, der Wille zur Macht sei eben der Wille zum Leben.²³⁶

Nietzsches Aussage ‚der Leib sei nämlich das Selbst‘²³⁷ zeigt seine Absicht zur Überwindung vom Dualismus des Leibes und der Seele, dessen Ursprung in der

Willen Schopenhauers, der aus dem Charakter des Willens den Inhalt und das Wohin? subtrahiert (vgl. N 14 [121], in: KSA, Bd. 13 S. 301). „ist es der „Wille“, von dem Schopenhauer meint, er sei das „An sich der Dinge“?“ (Ebd.). Auf diese Weise unterscheidet Nietzsche seinen Willen zur Macht vom Begriff des Willens Schopenhauers als Ding an sich (z. B. als völlig frei von allen Formen und Vielheit, als einer, also als Idea). vgl. Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, S. 169-241.

²³³ Der ‚werdende und kämpfende Leib‘ (vgl. Za I, Von der schenkenden Tugend, 1, in: KSA, Bd. 4, S. 98). „Der schaffende Leib“ (Za I, Von den Verächtern des Leibes, in: KSA, Bd. 4, S. 40).

²³⁴ N 26[204], in: KSA, Bd. 11, S. 203. dazu vgl. „Der große synthetische Mensch fehlt: in dem die verschiedenen Kräfte zu Einem Ziele unbedenklich in's Joch gespannt sind“ (N 9[119], in: KSA, Bd. 12, S. 404). Der große synthetische Mensch, den Nietzsche hier erwähnt, bedeutet den Inbegriff des gesunden Menschen, den Nietzsche bisher sich erträumt (Hoyer, Timo, „*Höherbildung des ganzen Leibes*“. *Friedrich Nietzsches Vorstellungen zur Körpererziehung*, in: Nietzsche-Studien, Bd. 32 (2003), S. 70). In diesem Kontext ist der große synthetische Mensch nämlich der Übermensch, der als das leibliche Wesen der grossen Vernunft eine schöpferische Macht ausführt. Deshalb sagt Nietzsche: „die synthetischen Menschen können nicht aus der „Ameise“ wachsen“ (N 5[81], in: KSA, Bd. 12, S. 220). „Der Mensch hat, im Gegensatz zum Thier, eine Fülle gegensätzlicher Triebe und Impulse in sich groß gezüchtet: vermöge dieser Synthesis ist er der Herr der Erde“ (N 27[59], in: KSA, Bd. 11, S. 289).

²³⁵ „Offenkundig ist die Nähe zur Sphäre des Leibes; „schaffendes Selbst“ und „schaffender Leib“ arbeiten Hand in Hand. Eine Differenz und gar ein Gegensatz zwischen beiden scheint nicht denkbar“. Und Sie sind „als Künstler kaum unterscheidbar“ (Gerhardt, Volker, *Die „grosse Vernunft“ des Leibes. Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede*, S. 159). Und Schmid, Wilhelm beschreibt über den Begriff ‚Selbst‘ folgendermaßen: „Der Begriff des Selbst ist kein identischer, sondern ein *transformativer* (also „ein vielfältiges Selbst“)“ (Schmid, Wilhelm., *Uns selbst Gestalten. Zur Philosophie der Lebenskunst bei Nietzsche*, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 53).

²³⁶ „der grosse und kleine Kampf dreht sich allenthalben um's Uebergewicht, um Wachstum und Ausbreitung, um Macht, gemäss dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist“ (FW V, 349, in: KSA, Bd. 3, S. 585-586).

²³⁷ Za I, Von den Verächtern des Leibes, in: KSA, Bd. 4, S. 40. „Das Selbst ist der als Einheit verstehbare Ausdruck des Leibes. Es ist die wirksame Konfiguration des ganzen Leibes, so daß er sich als Einheit präsentieren kann“ (Gerhardt, Volker, *Die „grosse Vernunft“ des Leibes. Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede*, S. 160).

Anthropologie der alten Philosophie liegt. Nach Nietzsche realisiert sich das Leben nicht durch eine Funktion der Seele-des Geistes-der Vernunft, sondern durch den Willen zur Macht. Und das Leben als solch ein synthetisches Prinzip des Leibes ist für Nietzsche das *Leben des Übermenschen*.²³⁸ Ein Übermensch ist derjenige, der als Herr des Lebens für den Aufstieg und das Wachstum des Lebens stets seinen eigenen Werte schafft und zugleich den Schmerz dionysisch bejahren kann.²³⁹

Wie müssen Menschen beschaffen sein, die umgekehrt werthschätzen? Menschen, die alle Eigenschaften der modernen Seele haben, aber stark genug sind, sie in lauter Gesundheit umzuwandeln.²⁴⁰

Für Nietzsche ist die ‚Wertfrage‘ das philosophische Grundproblem, das er von Anfang bis Ende in seinen Gedanken kontinuierlich untersucht. Die ‚Frage‘ ist hier ein Fragezeichen nach der Forderung des menschlichen Lebens und der ‚Wert‘ ist ein nützlicher Kristall, der dieser Forderung genügt.²⁴¹

Die Frage der Werthe ist fundamentaler als die Frage der Gewißheit: letztere erlangt ihren Ernst erst unter der Voraussetzung, daß die Werthfrage beantwortet ist.²⁴²

Nietzsches Übermensch fragt sich demnach immer „Was ist das für mich?“. Er fragt nicht: „Was ist das?“ , denn er lehnt ein absolutes ‚Etwas an sich‘ ganz ab, wie ein „Ding an sich“, ein „Sinn an sich“, eine „Bedeutung an sich“. ²⁴³ „An sich‘ gesehen ist Wirklichkeit

²³⁸ „Er (der Übermensch – S.B.L.) ist das genaue Gegenteil des letzten Mensch. [...] Vielmehr ist der Übermensch ein Gleichnis für das über sich selbst hinausschaffende Menschenwesen, das gerade nicht als biologisch fixierte gedacht wurde, sondern als sich selbst hervorbringendes, im Zarathustra heißt es »Schaffendes«“ (Giesz, Ludwig, *Philosophische Spaziergänge*, Stuttgart 1990, S. 95). Deshalb ist für Nietzsche der Leib „als das lebendige Beharrliche begriffen, nicht als das »bloß Körperliche«“ (Ebd., S. 92).

²³⁹ Für Nietzsche bedeutet die dionysische Bejahung nicht metaphysischen Trost oder dadurch die Bejahung der Welt und des Lebens, sondern die höchste Bejahung der Welt und des Lebens selbst. Nietzsche nennt den Zustand solcher höchsten Bejahung des Menschen „tragisch-dionysische(n) Zustand“ (N 14[24], in: KSA, Bd. 13, S. 229). Und wie in Nietzsches Aussage: „Die Welt vom Leiden aus zu verstehen ist das Tragische in der Tragödie“ (N 6[20], in: KSA, Bd. 8, S. 106) ist nach ihm die tragisch-dionysische Bejahung der Welt vom Leiden selbst die Grundvoraussetzung des Willens zum Leben für die Überwindung seines eigenen Lebens und Schicksals. Nunmehr stellt Nietzsche dem Menschen die höchste Bejahung der Welt und des Lebens für die Veränderung zum Übermenschen, als existenziale Aufgabe – dem Menschentyp, der die ewige Wiederkehr überwinden kann. „Zarathustras Konsequenz ist daß der Mensch, um den Gedanken nicht zu fühlen, zum Thier zurück sich bilden muß. [...] NB. Tragödien im Leben aufführen und sie genießen!“ (N 15[4], in: KSA, Bd. 10, S. 479-480).

²⁴⁰ N 2 [100], in: KSA, Bd. 12, S. 109.

²⁴¹ Vgl. Gerhardt, Volker, *Friedrich Nietzsche*, S. 68-69.

²⁴² N 7[49], in: KSA, Bd. 12, S. 311.

²⁴³ N 2[149], in: KSA, Bd. 12, S. 140. Für Nietzsche ist der ‚Sinn‘ ein Nebenprodukt der Interpretation und Schöpfung. ‚Sinn zu geben‘ ist eine Tätigkeit des Willens durch den Willen zur Macht. dazu vgl. Schrift, Alan D., *Nietzsche and the Question of Interpretation*, S. 184. „Es giebt keinen „Thatbestand an sich“, sondern ein Sinn muß immer erst hineingelegt werden, damit es einen Thatbestand geben könnte“ (N 2[149], in: KSA, Bd.12,

bedeutungslos“.²⁴⁴ Eine derartige Sinn-Frage ist hier eine Nützlichkeits-Frage für den Aufstieg und das Wachstum des Lebens und zugleich eine Wahlentscheidung für das Wachstum.

In den Werthschätzungen drücken sich Erhaltungs- und Wachstums-Bedingungen aus. Alle unsere Erkenntnißorgane und -Sinne sind nur entwickelt in Hinsicht auf Erhaltungs- und Wachstums-Bedingungen.²⁴⁵

Dementsprechend beschreibt Nietzsche den Wertschätzungsprozess. „Unsere Werthschätzungen bestimmen welche Dinge überhaupt wir acceptiren und wie wir sie acceptiren. Diese Werthschätzungen aber sind eingegeben und regulirt von unserem Willen zur Macht“.²⁴⁶ Daraus folgt für Nietzsche: „Veränderung der Werthschätzung ist Veränderung des Willens“.²⁴⁷ Das heißt, die „Werthe und deren Veränderung stehen im Verhältniß zu dem Macht-Wachsthum des Wertsetzenden“.²⁴⁸

Alle Werthschätzungen sind Resultate von bestimmten Kraftmengen und dem Grad der Bewußtheit davon.²⁴⁹

Den Wert zu schätzen bedeutet hier, dass bereits vielfältige Perspektiven interpretiert worden sind und dadurch notwendig für den Aufstieg und das Wachstum des Lebens immer wieder neue Werte geschaffen werden müssen.

Schätzen ist Schaffen [...] Durch das Schätzen erst giebt es Werth.²⁵⁰

S.140). In diesem Kontext stellt Nietzsche in seinem Nachlass folgende Frage. „Giebt es denn einen Sinn im An-sich? Ist nicht nothwendig Sinn eben Beziehungs-sinn und Perspektive?“ (N 2[77], in: KSA, Bd.12, S.97). Und er beantwortet sie selbst folgendermaßen. „Aller Sinn ist Wille zur Macht (alle Beziehungs-Sinne lassen sich in ihn auflösen)“ (Ebd.). Siehe auch den Ausschnitt von V. Gerhardt, „Der Sinn liegt im Dasein selbst, jedoch nicht im bloßen Vollzug, sondern in der Steigerung der besten Kräfte, die sich ihrerseits nur im Erkunden der eigenen Möglichkeiten erreichen läßt“ (Gerhardt, Volker, *Die Erfindung eines Weisen. Zur Einleitung in Nietzsches Zarathustra*, in: Volker Gerhardt (Hrsg.), *Also sprach Zarathustra*, Berlin 2000, S. 12).

²⁴⁴ Gerhardt, Volker, *Die Metaphysik des Werdens. Über ein traditionelles Element in Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“*, in: J.Simon (Hrsg.), *Nietzsches und die philosophische Tradition* Bd. 1, Würzburg 1985, S. 15.

²⁴⁵ 9[38], in: KSA, Bd. 12, S. 352. „Die Gesichtspunkt des „Werths“ ist der Gesichtspunkt von Erhaltung-Steigerung- Bedingungen in Hinsicht auf complex Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens: [...] „Werths“ ist wesentlich der Gesichtspunkt für das Zunehmen oder Abnehmen dieser herrschaftlichen Centren („Vielheiten“ jedenfalls, aber die „Einheit“ ist in der Natur des Werdens gar nicht vorhanden)“ (N 11[73], in: KSA, Bd. 13, S. 36).

²⁴⁶ 26[414], in: KSA, Bd. 11, S. 262.

²⁴⁷ 5[46], in: KSA, Bd. 9, S. 192.

²⁴⁸ 9[39], in: KSA, Bd. 12, S. 353.

²⁴⁹ N 25[460], in: KSA, Bd. 11, S. 135.

²⁵⁰ Za I, Von tausend und Einem Ziele, in: KSA, Bd. 4, S. 75.

Wie der Wille zur Macht das erste Prinzip ist, das die Tätigkeit aller Willen ermöglicht, so ist die Wertschätzung das wesentliche Prinzip des Willens zur Macht in einem Organismus.²⁵¹ Wie der Wille zur Macht bei einem Menschen niemals eingestellt werden kann, schafft der Mensch kontinuierlich den Wert des Lebens.²⁵² Doch die Schöpfung muss wieder zerstört werden, so dass sie nur die Ernährung des Lebens hinterlässt. Es ist, als ob eine aktive Vergesslichkeit benötigt wird, um etwas Neues zu empfangen.²⁵³

Der Werth des Lebens liegt in den Werthschätzungen: Werthschätzungen sind Geschaffenes, nichts Genommenes, Gelerntes, Erfahrenes. Das Geschaffene muß vernichtet werden, um dem neu-Geschaffenen Platz zu machen: Zum Lebenkönnen der Werthschätzungen gehört ihre Fähigkeit, vernichtet zu werden. Der Schöpfer muß immer ein Vernichter sein. Das Werthschätzen selber aber kann sich nicht vernichten: das aber ist das Leben.²⁵⁴

Die Zerstörung geht immer einem neuen Aufbau voraus und bietet eine Chance der Schöpfung und Veränderung an.²⁵⁵ „Wandel der Werthe, – das ist Wandel der Schaffenden. Immer vernichtet, wer ein Schöpfer sein muss.“²⁵⁶ Deshalb betont Nietzsche: „Der Schaffende ist ein Vernichter.“²⁵⁷ So bejaht und überwindet der Schaffende sogar den Schmerz für die Wertschöpfung des eigenen Lebens.

Schaffen - das ist die grosse Erlösung vom Leiden, und des Lebens Leichtwerden. Aber dass der Schaffende sei, dazu selber thut Leid noth und viel Verwandlung.²⁵⁸

Nun wird die Krankheit und der Schmerz im Bezug auf die Schöpfung und den Schmerz für den Aufstieg und das Wachstum des Lebens als ein Reizmittel gedeutet, das wie bei dem Verhältnis zwischen der Gesundheit und der Krankheit als das unzertrennliche Problem des

²⁵¹ 25[433], in: KSA, Bd. 11, S. 127.

²⁵² Eine derartige Weise des schöpferischen Lebens beschreibt H. Rombach als „schöpferische(n) Prozeß“ des Lebens und als Grundphänomen des schöpferischen Menschen (Rombach, Heinrich, *Die Gegenwart der Philosophie*, Freiburg/München 1988, S. 170, S. 171).

²⁵³ GM II, 1, in: KSA, Bd. 5, S. 291-292. „Souveräne, selbstbewusste Personen betrachten die „Ernährung“ nicht bloß als ein Mittel zu ihrer „Erhaltung“, sondern als ein Weg zur „großen Gesundheit““ (Hoyer, Timo, *„Höherbildung des ganzen Leibes“*. Friedrich Nietzsches Vorstellungen zur Körpererziehung, S. 76).

²⁵⁴ N 5[1], 234, in: KSA, Bd. 10, S. 214.

²⁵⁵ Vgl. Duhamel, Roland, *Nietzsches Zarathustra, Mystiker des Nihilismus*, Würzburg 1991, S. 106.

²⁵⁶ Za I, Von tausend und Einem Ziele, in: KSA, Bd. 4, S. 75.

²⁵⁷ 29[41], in: KSA, Bd. 11, S. 346.

²⁵⁸ Za II, Auf den glückseligen Inseln, in: KSA, Bd. 4, S. 110. Siehe auch den Abschnitt im Nachlass (Nov 1882 – Feb 1883). „Schaffen ist Erlösung vom Leiden. Aber Leiden ist nötig für den Schaffenden. Leiden ist sich-Verwandeln, in jedem Geborenwerden ist ein Sterben. Man muß nicht nur das Kind, sondern auch die Gebälerin sein: als der Schaffende“ (N 5[1], 226, in: KSA, Bd. 10, S. 213). „Das Leiden ist notwendig für den Schaffenden, damit er schaffen und schaffend er selbst werden kann. Schaffend rechtfertigt der Schaffende das Leiden als Mittel der Verwandlung“ (N 16[49], in: KSA, Bd. 10, S. 514). Leiden ist für ihn Sich-verwandeln. [...] Der Schaffende kann leiden. Wer leidet, wird getan. Leiden ist für den Schaffenden Getanwerden“ (Thumfart, Stefan, *Der Leib in Nietzsches Zarathustra*, Frankfurt am Main 1995, S. 311).

Lebens bejaht und überwunden werden soll. Ein derartiger Reiz ist für einen Schöpfer eine Bejahung des notwendigen Schmerzes und ferner eine große Bejahung des Lebens selbst. In diesem Moment hört der Schmerz auf, weiterhin Leiden zu sein und entwickelt sich vielmehr zum Nährstoff, der zum Aufstieg des Lebens dient.²⁵⁹

Die „Wehen der Gebälerin“ heiligen den Schmerz überhaupt, alles Werden und Wachsen, alles Zukunft-Verbürgende bedingt den Schmerz ... Damit es die ewige Lust des Schaffens giebt, damit der Wille zum Leben sich ewig selbst bejaht, muss es auch ewig die „Qual der Gebälerin“ geben ... Dies Alles bedeutet das Wort Dionysos.²⁶⁰

So ergibt sich laut Nietzsche gemäß des existenzialen Handelns zur Bejahung und zur Überwindung folgendes Prinzip des Lebens: *Von der Gesundheit zum Abstieg zur Krankheit* oder *von der Krankheit zum Aufstieg zur Gesundheit*. Über dieses Prinzip des Lebens lässt sich auf Basis des Willens zur Macht eine *Formel der Gesundheit* bestimmen, durch die Gesundheit jederzeit wieder hergestellt werden kann. In diesem Kontext ist der Unterschied zwischen Gesundheit und Krankheit analog zu verstehen mit dem Unterschied der Menschentypen, die Nietzsche nach dem Aufstieg oder Abstieg bezüglich des Willens zur Macht klassifiziert. Für Nietzsche ist die Gesundheit nämlich nicht der „*Begriff des Durchschnitts*“²⁶¹:

Schaffende und Gestaltete. Kraft-verschiedenheit.²⁶²

²⁵⁹ G. Deleuze beschreibt den aktiven Sinn des Leidens folgendermaßen: „Das Leiden ist kein Argument gegen das Leben, vielmehr ein Anreiz für dasselbe, ein „Köder für das Leben“, ein Argument, das zu seinen Gunsten spricht“ (Deleuze, Giles, *Nietzsche und die Philosophie*, S. 142). Über die Beziehung zwischen Schaffen und Leiden (und Erlösung vom Leiden), vgl. Meckel, Markus, *Der Weg Zarathustra als der Weg des Menschen. Zur Anthropologie Nietzsches im Kontext der Rede von Gott im „Zarathustra“*, in: Nietzsche-Studien, Bd. 9 (1980), S. 182-183.

²⁶⁰ GD, Was ich den Alten verdanke, 4, in: KSA, Bd. 6, S. 159; Siehe dazu. N 24[1], 9, in: KSA, Bd. 13, S. 628. „Dass der Schaffende selber das Kind sei, das neu geboren werde, dazu muss er auch die Gebälerin sein wollen und der Schmerz der Gebälerin“ (Za II, Auf den glückseligen Inseln, in: KSA, Bd. 4, S. 111). Nietzsche versteht den Sinn Dionysos vom Verhältnis zwischen die Griechen und dem Schmerz. Für die alten Griechen ist der Schmerz ein naturalistisches Phänomen des Lebens, das aus der überströmenden Macht und Fülle („*Neurosen der Gesundheit*“) des Lebens entsteht (GT, Versuch einer Selbstkritik, 4, in: KSA, Bd. 1, S. 15-17. dazu vgl. N 8[14], S. 334-335 · 8[15], S. 336, in: KSA, Bd. 10). Ferner schlägt Nietzsche die dionysische Bejahung als die Wonne des Lebens vor, die man durch die Bejahung der Zerstörung und des Schmerz erfahren kann (EH, Die Geburt der Tragödie, 3, in: KSA, Bd. 6, S. 312-313). s. a. „Dionysos ist für Nietzsche das ‚einzige Gleichnis‘ seiner ‚innersten Erfahrung‘ der uneingeschränkten Bejahung der Welt und des Daseins“ (Paul van Tongeren, Gerd Schank und Herman Siemens (Hrsg.), *Nietzsche Wörterbuch; Band I : Abbrueviatur-einfach*, Berlin 2004, S. 653).

²⁶¹ Jaspers, Karl, *Allgemeine Psychopathologie*, S. 652. s. a. „Was der Mehrzahl eignet, was durchschnittlich ist, das ist gesund. Was selten ist vom Durchschnitt über ein gewisses Maß abweicht, ist krank“ (Ebd.).

²⁶² 35[74], in: KSA, Bd. 11, S. 542.

Exkurs: Gesundheit und Krankheit an sich gibt es nicht (Nietzsche und Canguilhem)

In der Philosophie Nietzsches kann die existenziale Veränderungsmöglichkeit: ‚von der Gesundheit zum Abstieg zur Krankheit‘ oder ‚von der Krankheit zum Aufstieg zur Gesundheit‘ durch den Willen zur Macht als Lebensprinzip alles lebendigen Seins mit dem Gedanken Canguilhems, der die Beziehung zwischen Gesundheit und Krankheit als ein kontinuierliches Lebensphänomen bestimmt, verbunden werden.²⁶³

In Nietzsches Aussage: „eine Gesundheit an sich giebt es nicht“²⁶⁴ in *Die fröhliche Wissenschaft* ist die Dynamik der beständigen Selbstbejahung und Selbstüberwindung über die Krankheit enthalten. Und in dieser existenzialen Dynamik kann auch die Krankheit an sich nicht existieren. Das heißt, Gesundheit ist immer „überwundene Krankheit“²⁶⁵. Der Grund dafür ist, dass nach Nietzsche die Krankheit nicht ein Zeichen des Scheiterns ist, das die Bejahung und die Überwindung des Menschen zum Stillstand bringt, sondern die existenziale *Chance* des Lebens sowie „ein energisches Stimulans“²⁶⁶ für die Schöpfung einer *neuen grossen Gesundheit*²⁶⁷.

Auch Canguilhem verneint ein allgemein „virtuelles Werturteil“ über die Krankheit. Ihm zufolge ist Krankheit nicht mehr als ein „Unwertbegriff“, der „alle möglichen Unwerte umfasst“; Krankheit werde also immer noch als „schädlich, unerwünscht, sozial minderwertig“ etc. angesehen.²⁶⁸ Vielmehr ist die „Drohung der Krankheit ein Konstituens der Gesundheit“²⁶⁹. Der Grund dafür ist, dass nach ihm in einem Organismus die wesentlich immanenten Lebensnormen durch dieses Selbst vorgegeben waren²⁷⁰, und in diesem Augenblick die Gesundheit die Fähigkeit ist, die die neue Norm schaffen kann²⁷¹ und das Normale Ausdruck der beständigen Kontinuität der Lebensnormen ist. „Das Normale ist

²⁶³ Über Georges Canguilhems Nietzsche-Lektüre, vgl. Brusotti, Marco, *Diskontinuitäten. Nietzsche und der ‚französische Stil‘ in der Wissenschaftsphilosophie: Bachelard und Canguilhem mit einem Ausblick auf Foucault*, in: Renate Reschke, Marco Brusotti (Hrsg.), »Einige werden posthum geboren«. Friedrich Nietzsches Wirkungen, Berlin/Boston 2012, S. 62-74.

²⁶⁴ FW III, 120, in: KSA, Bd. 3, S. 477.

²⁶⁵ Danzer, Gerhard, *Wer sind wir? Anthropologie im 20. Jahrhundert. Ideen und Theorien für die Formel des Menschen*, S. 454.

²⁶⁶ EH, Warum ich so weise bin, 2, in: KSA, Bd. 6, S. 266.

²⁶⁷ FW V, 382, in: KSA, Bd. 3, S. 636.

²⁶⁸ Canguilhem, Georges, *Das Normale und das Pathologische*, herausgegeben von Wolf Lepenies und Henning Ritter, übersetzt von Monika Noll und Rolf Schubert, München 1974, S. 80.

²⁶⁹ Ebd., S. 202.

²⁷⁰ Ebd., S. 178.

²⁷¹ „Der normale Mensch ist der normative Mensch, der fähig ist, neue und sogar organische Normen zu setzen“ (Ebd., S. 92).

Resultat der Durchführung des normativen Plans.“²⁷² Wichtig ist hier aber, dass auch die Krankheit (das Pathologische) als aktiver Seinsmodus zur organischen Norm des Menschen gehört. Das heißt, die Krankheit bedeutet im kontinuierlichen Phänomen des Lebens nur den veränderten Zustand der Norm.²⁷³ Diesen nennt er „biologische Normativität“²⁷⁴.

Sofern der pathologische Zustand Ausdruck eines Verhältnisses zur Normativität des Lebens ist, kann er ohne Widersinn als normal bezeichnet werden. Widersinnig wäre es indessen, dieses Normale mit dem physiologisch Normalen gleichzusetzen, handelt es sich doch hierbei um durchaus andere Normen. Das Anormale ist nicht anormal, weil ihm die Normalität fehlt. Es gibt kein Leben ohne Lebensnormen. [...] Der physiologische Zustand ist nicht so sehr der Normal, als vielmehr der Gesundheitszustand. Er allein gestattet potentiell den Übergang zu neuen Normen. Der Mensch ist gesund, sofern er sich gegenüber den Veränderungen seiner Umwelt normativ verhält.²⁷⁵

Auf diese Weise sind nach Canguilhem die Gesundheit und die Krankheit weder die diskontinuierliche Beziehung als „qualitative Gegensätze“²⁷⁶ noch die dualisierte ontologisch-teleologische Beziehung²⁷⁷, noch die statistisch-positivistische Beziehung, die „eine physiologische Variabilität“²⁷⁸ des Menschen und die Vielfalt der organischen Norm verneint und aufgrund des „biologischen Durchschnittswertes“²⁷⁹ eine Abweichung vom Durchschnitt als Krankheit (das Pathologische) bestimmt.²⁸⁰ Vielmehr ist die Gesundheit (das Normale) das

²⁷² Ebd., S. 167.

²⁷³ „Das Pathologische ist keineswegs das Fehlen jeglicher biologischen Norm, es ist vielmehr eine andere Norm, die gegenüber allen anderen vom Leben abgewehrt wird“ (Ebd., S. 96). Und „das Leben im pathologischen Zustand ist nicht Abwesenheit von Normen, sondern Abwesenheit anderer Normen“ (Canguilhem, Georges, *Die Erkenntnis des Lebens*, übersetzt von Till Bardoux, Maria Muhle und Francesca Raimondi, Berlin 2009, S. 303).

²⁷⁴ Canguilhem, Georges, *Das Normale und das Pathologische*, S. 155.

²⁷⁵ Ebd., S. 155.

²⁷⁶ Ebd., S. 22.

²⁷⁷ Ebd., S. 19; ders., *Ideology and Rationality in the History of the Life Sciences*, London, England 1988, S. 129. dazu vgl. Muhle, Maria, *Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, Bielefeld 2008, S. 112-113. Für Canguilhem existiert nicht die „vollkommene Gesundheit“. Er bezeichnet den Begriff der Gesundheit nur kein „Existierendes“, sondern als eine „Norm“ (Canguilhem, Georges, *Das Normale und das Pathologische*, S. 47).

²⁷⁸ Ebd., S. 187.

²⁷⁹ Ebd., S. 100.

²⁸⁰ Ebd., S. 185-186, 192; Brusotti, Marco, *Diskontinuitäten. Nietzsche und der ‚französische Stil‘ in der Wissenschaftsphilosophie: Bachelard und Canguilhem mit einem Ausblick auf Foucault*, S. 64. Canguilhem stimmt dem vitalistischen Gedanken Claude Bernards zu, der bezüglich des Phänomens des Lebens jeden mechanischen (physikalisch-chemischen) Materialismus verneint und aufgrund der Physiologie als „Wissenschaft des Lebens“ die „Besonderheit der lebenden Form und ihrer Funktion“ behauptet (Canguilhem, Georges, *Das Normale und das Pathologische*, S. 40, 45). Nach ihm verneint Claude Bernard die Erklärung des Normalen und der Norm eines Lebewesens durch das „Resultat einer Analyse oder eines biologischen Experiments als Durchschnittsgröße“ (Ebd., S. 100). Der Grund dafür ist, dass ein Lebewesen über die normative Angleichung an seine Umwelt hinaus auch in eine neue Umwelt jedes Mal die neue Norm des Lebens setzt (Ebd., S. 99). „Ihm (Claude Bernard – S.B.L.) zufolge geht durch die Verwendung von Durchschnittsgrößen das wesentlich Schwankende und Rhythmische eines funktionellen biologischen Phänomens

beständig dynamische „Bedürfnis nach Wiedergewinnung einer Kontinuität“ des Lebens gegen die Krankheit.²⁸¹ In diesem Augenblick ist die Krankheit nicht als Mangel an Gesundheit anzusehen, sondern als „neue Lebensäußerungen“²⁸² oder „eine veränderte Lebensweise“²⁸³. Deshalb formuliert Canguilhem ausdrücklich: Der „Krankheitszustand ist immer noch eine bestimmte Form des Lebens“²⁸⁴. Das heißt, es gibt in der Kontinuität des Lebens „kein Normales oder Pathologisches an sich“²⁸⁵, also keine Gesundheit an sich und keine Krankheit an sich.

Somit ist der Leib des Menschen nicht der biologische Gegenstand der Medizin oder „Gegenstand einer Berechnung“²⁸⁶, in dem die diskontinuierliche Beziehung zwischen Gesundheit und Krankheit durch Trennung und Verbindung in jedem Moment wieder begonnen wird, sondern der Ort der inner-äußeren Existenz, in dem Gesundheit und Krankheit, Aufstieg und Abstieg, Werden und Vergehen als kontinuierliche Prozesse interpretiert und erklärt werden können. Das heißt, für Nietzsche ist die Gesundheit der beständige Prozess, während dessen alle Menschen selbst ein neues existenziales Gleichgewicht ihres eigenen Lebens finden.²⁸⁷ In diesem Sinne bestimmt H. G. Gadamer den Sinn der Gesundheit folgendermaßen:

Sie (die Gesundheit – S.B.L.) ist die Rhythmik des Lebens, ein ständiger Vorgang, in dem sich immer wieder Gleichgewicht stabilisiert.²⁸⁸

Auch Canguilhem bezeichnet die Gesundheit als Zustand eines harmonischen Gleichgewichts und einer Anordnung des Leibes:²⁸⁹

verloren“ (Ebd., S. 100). In diesem Sinne beschreibt er: „Eine einzige Lebensnorm wird als Privation und nicht als Positives empfunden“ (Ebd., S. 92).

²⁸¹ Ebd., S. 22, 163.

²⁸² Ebd., S. 65.

²⁸³ Ebd., S. 57.

²⁸⁴ Ebd., S. 155.

²⁸⁵ Ebd., S. 96.

²⁸⁶ Canguilhem, Georges, *Gesundheit – eine Frage der Philosophie*, Herausgegeben und übersetzt von Hennig Schmidgen. Dressler, Berlin 2005, S. 61.

²⁸⁷ Jung-Hyun, Kim, *Nietzsche, seine Philosophie des Lebens und der Heilung*, Seoul 2006, S. 381.

²⁸⁸ Gadamer, Hans-Georg, *Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt am Main 2010, S. 145. „Der Begriff des Gleichgewichts bietet sich für das Verständnis der Natur überhaupt im besonderen Maße an. Bestand doch die Entdeckung des griechischen Naturgedankens in der Erkenntnis, daß das Ganze eine Ordnung ist, die alle Vorgänge in der Natur in festen Abläufen sich wiederholen und verlaufen läßt. Natur also ist etwas, das sich gleichsam selbst und von selbst in seinen Bahnen hält“ (Ebd., S. 55).

²⁸⁹ Canguilhem, Georges, *Gesundheit - eine Frage der Philosophie*, S. 60. „Der Mensch ist nur dann wirklich gesund, wenn er zu mehreren Normen fähig ist, wenn er mehr als normal ist. Das Maß der Gesundheit ist die Fähigkeit, organische Krisen zu überwinden, um eine neue, von der alten verschiedene physiologische Ordnung zu errichten“ (Canguilhem, Georges, *Die Erkenntnis des Lebens*, S. 305).

Inner- wie außermenschliche Natur (physis) ist hier Harmonie und Gleichgewicht. Die Störung von Gleichgewicht und Harmonie macht die Krankheit aus. Dabei ist diese nicht an einer bestimmten Stelle im Menschen angesiedelt. Vielmehr steckt sie im ganzen Menschen und ist ganz und gar sein. [...] Krankheit ist nicht nur Gleichgewichtsstörung oder Disharmonie, sondern auch – und vielleicht vor allem – Streben der innermenschlichen Natur nach einem neuen Gleichgewicht. Die Krankheit ist eine umfassende Reaktion zum Zwecke der Heilung. Der Organismus schafft eine Krankheit, um sich zu heilen.²⁹⁰

Aus dem Gedanken zwischen Nietzsche und Canguilhem über die Gesundheit und Krankheit lässt sich der folgende Schluss ziehen: Im kontinuierlichen Prozess ‚von der Gesundheit zum Abstieg zur Krankheit‘ oder ‚von der Krankheit zum Aufstieg zur Gesundheit‘ kann es die Gesundheit und die Krankheit an sich nicht geben.

²⁹⁰ Canguilhem, Georges, *Das Normale und das Pathologische*, S. 20.

III. Kapitel: Der Wille zur Macht als Praxisprinzip

7. Die Praxis der „großen Vernunft“

Das Prinzip des Aufstiegs und des Niedergangs des Lebens durch Mangel und Überfülle des Willens zur Macht, also das Prinzip der Gesundheit und der Krankheit ist bei Nietzsche mit der Selbstbejahung und Selbstüberwindung des Menschen im Leben und in der Welt unmittelbar verbunden. Die Bejahung und die Überwindung sind also in seiner Philosophie organische Begriffe für die existenziale Veränderung des Menschen. Der Wille zur Macht ist hier die psychologisch-physiologische Basis der existenzialen Selbstbejahung und Selbstüberwindung, die die schöpferische Praxis des Menschen und dadurch seine übermenschliche Veränderung ermöglicht.

Nietzsche erkennt in der nihilistischen Krise des Lebens durch das Prinzip der schöpferischen Praxis des Willens zur Macht zwei Menschentypen: Den aktiven Menschen und dem passiven Menschen und zwei organische Resultate: Gesundheit und Krankheit, Aufstieg und Niedergang des Lebens. Das heißt, schöpferische Praxis ist die Handlungsweise des übermenschlichen Menschen, der durch den Willen zur Macht sich selbst in den Prozess der existenzialen Veränderung seines eigenen Lebens begibt.

Nietzsches anthropologische Perspektive besagt, dass der Mensch ein Wesen ist, das „geliebt werden kann“²⁹¹, als ein „noch nicht festgestelltes Thier“²⁹², das noch die schöpferische offene Veränderungsmöglichkeit in sich selbst trägt. Nietzsche nimmt über den Menschen an, dass er weder ein „unfruchtbares Thier“²⁹³ ist, das die Sinnlichkeit des Leibes nicht im Mittelpunkt steht, sondern sich übermäßig nach Vernunft sehnt, noch ein „Tier, das nur vom Wiederkäuen und immer wiederholten Wiederkäuen (im Sinne der Selbsterhaltung - S.B.L.) leben sollte“.²⁹⁴ Ebenso sieht Nietzsche ihn nicht als ein „Faulthier“²⁹⁵, das selbst einen Wert seines eigenen Lebens vernachlässigt und nur durch einen bestehenden dekadenten Wert noch sein Leben erhält, noch sieht er ihn als „phantastisches Thier“²⁹⁶ oder als „ein verehrendes Thier“²⁹⁷, das den religiösen Trost des Lebens braucht. Auch ist der

²⁹¹ Za I, Zarathustra's Vorrede, 4, in: KSA, Bd. 4, S. 17.

²⁹² JGB III, 62, in: KSA, Bd. 5, S. 81; GM III, 13, in: KSA, Bd. 5, S. 367.

²⁹³ JGB IV, 144, in: KSA, Bd. 5, S. 98.

²⁹⁴ HL, 1, in: KSA, Bd. 1, S. 250.

²⁹⁵ N 29[59], in: KSA, Bd. 11, S. 350.

²⁹⁶ FW I, 1, in: KSA, Bd. 3, S. 372.

²⁹⁷ FW V, 346, in: KSA, Bd. 3, S. 580.

Mensch für ihn nicht ein grundsätzlich durch religiöse Versprechen zu „zähmendes“²⁹⁸ oder „gebessertes Thier“²⁹⁹.

Nach Nietzsche ist der Mensch kein „krankhaftes Thier“.³⁰⁰ Viel eher ist er „ein misstrauisches Thier“³⁰¹ und „wildes Thier“³⁰², das bestehende Werte vernichtet und einen Hammer verwendet, um eine höhere Kultur zu schaffen, sowie er ein „Flügelthier“³⁰³, das für die wahre Selbsterkenntnis die Forschung über die existenziale Bedingung sein eigenes Leben versucht.

der Mensch das Untier und Übertier; der höhere Mensch ist der Unmensch und Übermensch.³⁰⁴

In diesem Kontext klassifiziert Nietzsche durch die Beziehung zwischen dem Mangel und der Überfülle zwei Menschentypen. Im Mangel steckt, wie Aufstiegsmöglichkeit von der Krankheit zur Gesundheit, der Begriff der existenzialen Veränderungsmöglichkeit, die immer wieder als Chance auf Überfülle im Leben des Menschen gewirkt werden kann.³⁰⁵ Also ist der

²⁹⁸ GM II, 16, in: KSA, Bd. 5, S. 323.

²⁹⁹ N 15[55], in: KSA, Bd. 13, S. 445.

³⁰⁰ GM III, 28, in: KSA, Bd. 5, S. 411.

³⁰¹ FW V, 346, in: KSA, Bd. 3, S. 580.

³⁰² JGB VII, 229, in: KSA, Bd. 5, S. 166. „Der Hammer: eine Lehre, welche durch Entfesselung des todsüchtigsten Pessimismus eine Auslese der Lebensfähigsten bewirkt“ (N 2 [100], in: KSA, Bd. 12, S. 110).

³⁰³ GM Vorrede, 1, in: KSA, Bd. 5, S. 247.

³⁰⁴ N 9[154], in: KSA, Bd. 12, S. 426. In diesem Zusammenhang bedeutet das neue menschliche-übermenschliche Ideal des Menschen, das Nietzsche vorstellt, das geistige Ideal des schöpferischen Spiels durch die Befreiung von metaphysisch-christlich-moralischen Idealen. Aber das neue schöpferische-existenziale Ideal des Menschen, also sein übermenschliches Ideal wird für den letzten Menschen oft genug als unmenschliches Ideal erscheinen. Deshalb beschreibt Nietzsche, dass der Mensch, der in seinem Leben die existenziale Veränderung zum Übermensch entscheidet, das Untier sowie Übertier ist. „Ein andres Ideal läuft vor uns her, ein wunderliches, versucherisches, gefahrenreiches Ideal, zu dem wir Niemanden überreden möchten, weil wir Niemandem so leicht das Recht darauf zugestehn: das Ideal eines Geistes, der naiv, das heisst ungewollt und aus überströmender Fülle und Mächtigkeit mit Allem spielt, was bisher heilig, gut, unberührbar, göttlich hiess; für den das Höchste, woran das Volk billigerweise sein Werthmaass hat, bereits so viel wie Gefahr, Verfall, Erniedrigung oder, mindestens, wie Erholung, Blindheit, zeitweiliges Selbstvergessen bedeuten würde; das Ideal eines menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens, welches oft genug unmenschlich erscheinen wird“ (EH, Also sprach Zarathustra, 2, in: KSA, Bd. 6, S. 338-339).

³⁰⁵ Jaspers, Karl. *Nietzsche und das Christentum*, München 1985, S. 45. Nietzsche beschreibt die Bedeutung des Ausdrucks „Mangel“ als Veränderungen und Aufstiegsmöglichkeiten des Menschen, die von Moral und Wahrheit abhängen und verschwunden, bzw. nicht ausreichend vorhanden sind: beispielsweise ‚der Mangel an Wille‘ („*Erkrankung des Willens*“), ‚der Mangel an der Fähigkeit der Schöpfung („*vis creativa*“)‘, ‚der Mangel an Freiheit, sich so zu bewegen, dass man sich der Ketten der Moral und Wahrheit entledigt‘ („*die Ketten-Krankheit*“), ‚der Mangel an historischem Gefühl, der das Werden verneint und nach enthistorischen begrifflichen Mumien forscht‘ („*Begriffs-Mumien*“), ‚aus Mangel am Willen zur Macht resultierende Rückgang auf und Herrschaft über nihilistische Werte‘, ‚der Mangel an Selbst, der von Impulsen den Mittelpunkt des Lebens zum schwanken bringt‘, ‚der Gehorsam gegenüber der Wahrheit, also Mangel an Spontaneität, der einer Art Hypnotismus ähnelt‘, ‚der Mangel an Macht um Herr über die Erde zu werden‘, ‚der Mangel an der Frage ‚Warum?‘ bezüglich des eigenen Lebens‘, ‚der Mangel an Egoismus‘, ‚der Mangel an bejahenden Machtgefühlen‘, usw. (FW V, 347, S. 582 · IV, 301, S. 540, in: KSA, Bd. 3; MA II, Der Wanderer und sein Schatten, 350, S. 702, in: KSA, Bd. 2; GD, Die „Vernunft“ in der Philosophie, 1, S. 74-75 · 2, S. 75, in: KSA, Bd. 6; AC, 6, in: KSA, Bd. 6, S. 172; N 12[12], in: KSA, Bd. 9, S. 578; N 25[357], in: KSA, Bd. 11, S. 106; N

Mangel des Menschen als Reiz des Lebens und Gegenstand der Bejahung und Überwindung, wie Krankheit, die existenziale Chance des Menschen, die in der durchschnittlichen Typisierung und Unbestimmtheit des Lebens, die Nietzsche als „Heerdenthier (Heerden-Instinkts)“³⁰⁶ und der „Heerde“³⁰⁷ bezeichnet, sich selbst wiedererkennen und neu bestimmen kann.

Für Nietzsche kann die offene Möglichkeit des Menschen in der gegensätzlichen Beziehung zwischen der Selbstüberwindung (Gesundheit – Aufstieg) und der Selbsterhaltung (Krankheit – Niedergang) durch die existenziale Entscheidung für die Veränderung seines eigenen Lebens und dadurch den praktischen Versuch der Selbstüberwindung endlich verwirklichen.

Es ist etwas Fundamental-Fehlerhaftes im Menschen – er muß überwunden werden. Versuche!³⁰⁸

Auf diese Weise lebt der Mensch durch den Willen zur Macht selbst das Leben der Selbstüberwindung und ihm wird in diesem Augenblick der Aufstieg und das Wachstum des Lebens als Resultat der Selbstüberwindung gegeben. Das heißt, ein solcher „Charakter des unbedingten Willens zur Macht“³⁰⁹ macht den Menschen zu einem Wesen der notwendigen Selbstüberwindung, also zu einem übermenschlichen Wesen und das Leben der werdenden Erde für die existenzialen Veränderung zum Übermenschen zum praktischen Ort der beständigen Selbstüberwindung.

Der Mensch ist Etwas das überwunden werden muß: das ist die Lehre vom Leben als der großen Selbst-Überwindung.³¹⁰

Hierbei ist jedoch zu beachten, dass die von Nietzsche beschriebene offene Möglichkeit des Menschen kein metaphysisches Versprechen und keine teleologische Pflicht zu Aufstieg und Wachstum des Lebens gibt. Er bietet lediglich die Verwirklichungsmöglichkeit über die existenziale übermenschliche Veränderung an, die durch die praktische Handlung der

10[206], in: KSA, Bd. 12, S. 582 · GM III, 28, in: KSA, Bd. 5, S. 411; N 11[104], in: KSA, Bd. 13, S. 50; N 14[29], S. 231-232 · 22[18], S. 591, in: KSA, Bd. 13).

³⁰⁶ FW IV, 116, S. 474-475 · 117, S. 475-476 · V, 352, S. 589, in: KSA, Bd. 3. s. a. den Textausschnitt „Moralität ist Heerden-Instinkt im Einzelnen“ (FW IV, 116, S. 475). „Daß der Heerdeninstinkt die Moral selber und allein sei“ (34[239], in: KSA, Bd. 11, S. 500).

³⁰⁷ HL, 1, in: KSA, Bd. 1, S. 248.

³⁰⁸ N 11[8], in: KSA, Bd. 10, S. 380.

³⁰⁹ N 1[54], in: KSA, Bd. 12, S. 23. dazu vgl. Hoffmann, Johann Nepomuk, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation-Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*, S. 61-62.

³¹⁰ N 18[49], in: KSA, Bd. 10, S. 579.

Selbstbejahung und Selbstüberwindung des Menschen auf Grund des Willens zur Macht endlich erlangt und erreicht werden kann. So schreibt K. Jaspers dazu: „Der Mensch wird von Nietzsche ganz auf sich allein gestellt“.³¹¹

Solche Diagnose und Beurteilung Nietzsches über die Verwirklichungsmöglichkeit der existenzial-übermenschlichen Veränderung des Menschen werden immer durch die praktische Selbstüberwindung zur existenzialen Gesundheit des Menschen und seines Lebens ausgeführt. Im Begriff der großen Vernunft, den Nietzsche in *Von den Verächtern des Leibes* in *Also sprach Zarathustra* vorstellt, findet sich der einheitliche Gedanke des Leibes als Ort des Kampfes des Willens zur Macht, der die beständige Selbstüberwindung des Menschen ermöglicht, und den Sinn seiner schöpferischen Praxis erschafft..

Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt. Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du „Geist“ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft. „Ich“ sagst du und bist stolz auf diess Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, – dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich. [...] Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heisst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er. [...] Den Verächtern des Leibes will ich ein Wort sagen. Dass sie verachten, das macht ihr Achten. Was ist es, das Achten und Verachten und Werth und Willen schuf? Das schaffende Selbst schuf sich Achten und Verachten, es schuf sich Lust und Weh. Der schaffende Leib schuf sich den Geist als eine Hand seines Willens.³¹²

Der beständige Kampf des Willens zur Macht verkörpert hier genau die Praxis der großen Vernunft des Leibes und zugleich die beständige Selbstüberwindung des Menschen. Die *Praxis der großen Vernunft*³¹³ bedeutet also, dass der Wille zur Macht immer das Grundprinzip der Interpretation und der Schöpfung für den Aufstieg und das Wachstum des Lebens ist, genau wie die Vernunft des Leibes und der Leib das Subjekt der Schöpfung sind und ferner der Leib folglich das Selbst ist.³¹⁴ Auf diese Weise ist er nicht Werkzeug der

³¹¹ Jaspers, Karl. *Nietzsche und das Christentum*, S. 46.

³¹² Za I, Von den Verächtern des Leibes, in: KSA, Bd. 4, S. 39-40.

³¹³ „Die bekannte Erwähnung der Vernunft als „Werk- und Spielzeug“ einer großen Vernunft reiht sich hier ein, Vernunft wird auf ihren Nutzen für den Leib reduziert und ihr wird eine unmittelbar praktische Funktion zugesprochen“ (Born, Markus Andreas, *Nihilistisches Geschichtsdenken*, S.220). Über die kleine Vernunft, aus der sich die rationale Vernunft begründet <Aristoteles (die Zwei-Substanzen-Struktur), Descartes (das Cogito)> und die große Vernunft, aus der sich die Logik des Leibes begründet und praktiziert usw., vgl. Stephan, Grätzel, *Physiologie der Kunst – Eine Grundlegung der Vernunft des Leibes*, in: Nietzsche-Studien, Bd. 13 (1984), S. 394-398.

³¹⁴ „Leib wird jeweils als „mein“ Leib verstanden und gewußt, der ich selbst bin“ (Kaulbach, Friedrich, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, S. 20. Zum Verhältnis zwischen dem „Ich und Selbst“ bzw.

kleinen Vernunft zum Handeln, sondern er ist Subjekt des Handelns.³¹⁵ Und der praktische Prozess der Selbstüberwindung des Menschen als Leib ist genau das Prozess der Praxis des Lebens und ferner der Veränderung der Macht, also der Prozess der Veränderung des Lebens.

Gegen unsre Zwecke gerechnet und gegen alles bewußte Wollen, giebt es eine gewisse größere Vernunft, in unserem ganzen Handeln, viel mehr Harmonie und Feinheit als wir bewußt uns zutrauen.³¹⁶

Auch Nietzsches Aussage, dass jene Menschen, die den Leib verachten, nicht die Brücke zum Übermenschen werden können³¹⁷, zeigt wieder genau, dass die Lebensweise des Übermenschen die große Vernunft des Leibes ist, der in der Wirklichkeit des Lebens lebendig ist, und dadurch die schöpferische Selbstüberwindung praktizieren kann. „Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?“³¹⁸ Diese Frage Nietzsches kann aus dieser Sicht mit folgendem Zitat beantwortet werden: „Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der *Sinn der Erde!*“.³¹⁹ Solche Frage und Antwort Nietzsches vermitteln, dass sich die Existenzweise im Bezug auf ein gesunden Lebens des Menschen von der Weise des metaphysischen Seins zur Weise der werdenden Erde verändert hat. Und die Veränderung der Erde wird den Menschen als Forderung über die existenziale Gesundheit des Leibes und ferner als Forderung der Praxis über die übermenschlichen Veränderung des Menschen und seines Lebens gegeben. Der Grund dafür ist, dass die Gesundheit des Menschen von der

„Leib und schaffende“ bei Nietzsche, vgl. Giesz, Ludwig, *Nietzsche – Existenzialismus und Wille zur Macht*, S. 23-29. „Das Selbst gilt Zarathustra als der Ursprung des Ich. [...] Der eigentliche „mächtige Gebieter“ und „unbekannte Weise“, „des Ichs Beherrscher“, „heißt Selbst“. [...] Woher weiß aber der Mensch um diesen unzugänglichen „unbekannten“ Weisen? Die Antwort Zarathustra-Nietzsches scheint alles andere als „ungegenständlich“ : denn dieser Weise soll jene „Große Vernunft“ sein, die Zarathustra „Leib“ nennt. Der „Weise“ „heißt“ Selbst“ (Ebd., S. 26-27). dazu vgl. Jung-Hyun, Kim., *Nietzsches Sozialphilosophie*, S. 162-169. In diesem Kontext bedeutet die Verleugnung des Leibes notwendig die Selbstverleugnung (Gerhardt, Volker, *Die „grosse Vernunft“ des Leibes. Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede*, S. 162).

³¹⁵ Vgl. Gigon, Olof, *Grundprobleme der Antike Philosophie*, S. 235.

³¹⁶ N 7[228], in: KSA, Bd. 10, S. 313.

³¹⁷ Za I, Von den Verächtern des Leibes, in: KSA, Bd. 4, S. 41. „Leibverachtung sei nur der Ausdruck ihres lebensmüden Selbst, das einem geschwächten Leib korrespondiert“ (Gerhardt, Volker, *Die „grosse Vernunft“ des Leibes. Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede*, S. 158).

³¹⁸ Za I, Zarathustra's Vorrede, 3, in: KSA, Bd. 4, S. 14.

³¹⁹ Za I, Zarathustra's Vorrede, 3, in: KSA, Bd. 4, S. 14. „Für den Menschen ist sie (die Erde – S.B.L.) der Ursprung und die bleibende Bedingung seines Daseins. [...] Als Geschöpf dieser Erde hat er (der Mensch – S.B.L.) den Sinn seines Handelns in Übereinstimmung mit den Kräften zu bringen, die ihn selber möglich gemacht haben. [...] So wie die Erde am Menschen schöpferisch geworden ist, hat er selber im Einklang mit der Erde schöpferisch zu sein. Also muss er, wie Zarathustra immer wieder sagt, zum «Salz der Erde» werden“ (Nachwort: Gerhardt, Volker, *Eine exemplarische Ausnahme*, in: Nietzsche, Friedrich., Also sprach Zarathustra, München 2010, S. 337-338).

Gesundheit der Erde erzeugt werden kann und die Gesundheit der Erde durch die Gesundheit des Menschen erhalten werden.

Redlicher redet und reiner der gesunde Leib, der vollkommene und rechtwinklige: und er redet vom Sinn der Erde.³²⁰

In diesem Zusammenhang beinhaltet die Bejahung von Krankheit schon die praktische Möglichkeit zu ihrer Überwindung also die Möglichkeit der existenzialen Veränderung, wieder gesund zu werden. Nietzsche stellt die „Krankhaftigkeit“ nicht als Zustand einer Unmöglichkeit zu Veränderung fest, die wieder nicht heilen kann, sondern bestimmt sie als Symptom der Schwäche des Willens (*Willen zur Macht*) und als Symptom des Niedergangs des Lebens. Das heißt, er kehrt die Krankheit als Gegenstand der Bejahung und Überwindung für den Aufstieg und das Wachstum des Lebens um, wodurch sie ein nützlicher Widerstand und Reiz des Lebens wird.

Gesundheit und Krankhaftigkeit: man sei vorsichtig! Der Maaßstab bleibt die Efflorecenz des Leibes, die Sprungkraft, Muth und Lustigkeit des Geistes – aber, natürlich auch, wie viel von Krankhaftem er auf sich nehmen und überwinden kann – gesund machen kann. Das, woran die zarteren Menschen zu Grunde gehen würden, gehört zu den Stimulanz-Mitteln der großen Gesundheit.³²¹

Für Nietzsche ist die Gesundheit ein nützlicher Wert und bringt Sinn ins Leben. Und für den übermenschlichen Menschen ist Krankheit immer als Forderung nach Gesundheit und die Gesundheit als praktische Aufgabe der Bejahung und Überwindung über die Krankheit gegeben. In diesem Augenblick ermöglicht der Leib als Ort der allen Geschehenstätigkeit des Willens zur Macht für die existenziale Gesundheit des Lebens, also für den Aufstieg und das Wachstum des Lebens, die beständige Selbstüberwindung des Menschen und dadurch seine beständige existenziale Veränderung. Das praktische Leben der beständigen Selbstüberwindung des Menschen als Leib ist genau das Leben des Übermenschen.

Mögen sie Genesende werden und Überwindende und einen höheren Leib sich schaffen!³²²

³²⁰ Za I, Von den Hinterweltern, in: KSA, Bd. 4, S. 38.

³²¹ N 2[97], in: KSA, Bd. 12, S. 108. „Die Krankheit ist ein mächtiges Stimulans. Nur muß man gesund genug für das Stimulans sein“ (N 15[118], in: KSA, Bd. 13, S. 480). s. a. „Gesundheit ist kein fester Besitz und Krankheit nicht bloß ein Negativum, sondern wirkt als Stimulans“ (Skowron, Michael, *Nietzsches „Anti-Darwinismus“*, in: Nietzsche-Studien, Bd. 37 (2008), S. 168, S. 179).

³²² Za I, Von den Hinterweltern, in: KSA, Bd. 4, S. 37.

8. Selbstbejahung als praktische Grundvoraussetzung der Selbstüberwindung

Für Nietzsche ist die Selbstüberwindung die zweckmäßige, praktische Weise der beständigen Veränderung, die auf dem wesentlichen Prinzip des Willen zur Macht beruht, sowie das Resultat der existenzialen Entscheidung des Menschen, zwischen der Bejahung (*Übermensch*) und der Verneinung (*Letzter Mensch*) des Lebens und der Welt selbst im Werden. Die existenziale Entscheidung der Selbstüberwindung wird hier durch die übermenschliche Selbstbejahung des Menschen über die nihilistische Krise des Lebens hinweg ermöglicht, gleich wie der übermenschliche Mensch, der, zwischen der Gesundheit und der Krankheit stehend, die Krankheit zum Gegenstand der Bejahung zur Chance des Aufstiegs und des Wachstums macht. Aber ein Mensch des „nihilistischen Instinkts“, wie der letzte Mensch, verneint in einer solchen Situation, also sagt er: „Nein“.³²³ Die Selbstbejahung des Menschen zur Veränderung zum Übermenschen ist so die psychologische Bedingung, um in seinem eigenen Leben die beständige existenziale Veränderung zu Glück, Gesundheit, Machtgefühl an einem Ort der aktiven Selbstüberwindung zu manifestieren. In diesem Augenblick kann die Selbstüberwindung zur existenzialen Bejahung seines eigenen Lebens für beständigen Aufstieg und Wachstum als praktischer Handlungsbegriff des Menschen hergeleitet werden.

Die beständige existenziale Veränderung des Menschen wird auf Grund der Selbstbejahung durch die Selbstüberwindung verwirklicht. Und Nietzsche erklärt in *Vom Gesicht und Räthsel* in *Also sprach Zarathustra* die existenziale Selbstbejahung und Selbstüberwindung des Menschen durch den „Mut“.³²⁴ Der „Mut“ des Menschen ist hier als komplementärer Begriff, der die existenziale Selbstbejahung und die Selbstüberwindung in seinem Leben umfassen kann, er ist die Metapher der grossen Bejahung und Überwindung des Lebens, eines Menschen, der über die ewige Wiederkehr sagen kann: „War das das Leben? Wohlan! Noch Ein Mal!“.³²⁵ In diesem Kontext denke ich an das Gespräch Nietzsches über den jungen Hirt und die Schlange als Symbol der ewigen Wiederkehr in *Vom Gesicht und Räthsel*. Darin kann man die Metapher der grossen Bejahung und Überwindung des Lebens lesen.

Und, wahrlich, was ich sah, desgleichen sah ich nie. Einen jungen Hirten sah ich, sich windend, würgend, zuckend, verzerrten Antlitzes, dem eine schwarze schwere Schlange aus dem Munde hieng. Sah ich je so viel Ekel und bleiches Grauen auf Einem Antlitze? Er hatte wohl geschlafen?

³²³ N 17[7], in: KSA, Bd. 13, S. 528.

³²⁴ Za III, Vom Gesicht und Räthsel, 1, in: KSA, Bd. 4, S.199.

³²⁵ Za III, Vom Gesicht und Räthsel, 1, S.199 · IV, Das Nachtwandler, 1, S.396, in: KSA, Bd.4.

Da kroch ihm die Schlange in den Schlund – da biss sie sich fest. Meine Hand riss die Schlange und riss: – umsonst! sie riss die Schlange nicht aus dem Schlunde. Da schrie es aus mir: „Beiss zu! Beiss zu! Den Kopf ab! Beiss zu!“ – so schrie es aus mir, mein Grauen, mein Hass, mein Ekel, mein Erbarmen, all mein Gutes und Schlimmes schrie mit Einem Schrei aus mir. – Ihr Kühnen um mich! Ihr Sucher, Versucher, und wer von euch mit listigen Segeln sich in unerforschte Meere einschiffte! Ihr Räthsel-Frohen! So rathet mir doch das Räthsel, das ich damals schaute, so deutet mir doch das Gesicht des Einsamsten! Denn ein Gesicht war's und ein Vorhersehn: – was sah ich damals im Gleichnisse? Und wer ist, der einst noch kommen muss? Wer ist der Hirt, dem also die Schlange in den Schlund kroch? Wer ist der Mensch, dem also alles Schwerste, Schwärzeste in den Schlund kriechen wird? – Der Hirt aber biss, wie mein Schrei ihm rieth; er biss mit gutem Bisse! Weit weg spie er den Kopf der Schlange –: und sprang empor. – Nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch, – ein Verwandelter, ein Umleuchteter, welcher lachte! Niemals noch auf Erden lachte je ein Mensch, wie er lachte!³²⁶

In dieses Gespräch konnte der junge Hirt trotz der Hilfe des Zarathustra von der Schlange, also von der schweren Unterdrückung der ewigen Wiederkehr nicht befreit werden. Aber das, was ihn endlich befreit sein lässt, ist seine eigene Selbstbejahung und Selbstüberwindung. Die Bejahung bedeutet hier die Selbstbejahung seines Lebens und der Erde als Welt des Werdens, die der metaphysische Dualismus zerstört hat und in der Gott nicht mehr existiert, und Überwindung dieser Erde ist die beständige Selbstüberwindung für den Aufstieg und das Wachstum seines eigenen Lebens. Auf diese Weise sind die Bejahung und die Überwindung des Menschen immer die Selbstbejahung und die Selbstüberwindung.

Nietzsche illustriert durch dieses Gespräch das Leiden der psychologischen Unterdrückung des Menschen durch die ewige Wiederkehr des Lebens sowie seine existenziale Entscheidung zur Veränderung zum Übermenschen. Die zwei Gedanken, die ewige Wiederkehr und Übermensch, verknüpfen sich hier mit dem Hinblick des Ereignisses, das dem Menschen in der nihilistischen Krise des Lebens, die der Tod Gottes, die ewige Wiederkehr und dadurch die Krankheit des existenzialen Sinnverlusts des Menschen verursacht, durch die wahre Selbstbejahung und schöpferische Selbstüberwindung seine eigene übermenschliche Veränderung sowie die Überwindung des Nihilismus ermöglicht.³²⁷

³²⁶ Za III, Vom Gesicht und Räthsel, 2, in: KSA, Bd. 4, S.201-202.

³²⁷ Die ewige Wiederkehr des Gleichen ist ein extremes Spiel, in dem der Übermensch spielen muss. Das Spiel ist hier ein Begriff der praktischen Handlung des Menschen, die die Überwindung des Nihilismus ermöglichen wird, und kann neue Werte durch dieses schöpferische Spiel machen (Schrift, Alan D, *Nietzsche and the Question of Interpretation*, S. 70-72).

Das heißt, für Nietzsche ist der Nihilismus als geschichtliche Phänomen³²⁸, bei dem die metaphysisch-religiös-moralische Basis der europäischen Geistgeschichte einstürzt, ein notwendiges Ereignis für die existenziale Befreiung des Geistes des Menschen sowie für die Neuformung der schöpferischen Basis seines übermenschlichen Lebens. Auf diese Weise ist die ewige Wiederkehr existenziale Aufgabe der großen Selbstbejahung, die für die wahre Überwindung des Nihilismus allen Menschen gegeben wird, und der Wille zur Macht ist das Grundprinzip der beständigen Selbstüberwindung, die im Sinnverlust des Lebens in jedem Moment einen eigenen neuen Sinn und Wert schaffen kann.

9. „Die ewige Wiederkehr des Gleichen“ als existenziale Grundvoraussetzung für die Selbstbejahung und Selbstüberwindung des Nihilismus

Nach Nietzsche ist für alle Menschen durch die Befreiung vom bestehenden Idealismus ein fremder Weg des Lebens und der Welt. Das heißt, die „radikale Skepsis“ über den bestehenden Wert des Lebens und der sich dadurch ergebende Umsturz aller Werturteile³²⁹ wirkt wie ein gefährliches Abenteuer. Aber dieses gefährliche Abenteuer formt mithilfe des existenzialen Mutes des Menschen, also seiner großen Selbstbejahung und beständigen Selbstüberwindung eine neue Ordnung. Für Nietzsche bedingt diese neue Ordnung die Zerstörung aller bestehenden Werte und ist zugleich die neue Ordnung des Geschehens und Werdens, die in jedem Moment die freie Schöpfung neuer Werte erlaubt. In dieser Ordnung des Geschehens und Werdens sind das Leben und die Welt des Menschen nicht mehr getrennt. Der Mensch und die Welt sind der Wille zur Macht.

wir lachen schon, wenn wir „Mensch und Welt“ nebeneinander gestellt finden, getrennt durch die sublimen Anmaßung des Wörtchens „und“! Wie aber? Haben wir nicht eben damit, als Lachende, nur einen Schritt weiter in der Verachtung des Menschen gemacht? Und also auch im Pessimismus, in der Verachtung des uns erkennbaren Daseins? Sind wir nicht eben damit dem Argwohne eines Gegensatzes verfallen, eines Gegensatzes der Welt, in der wir bisher mit unsren Verehrungen zu Hause waren – um deren willen wir vielleicht zu leben aushielten –, und einer andren Welt, die wir selber sind: einem unerbittlichen, gründlichen, untersten Argwohn über uns selbst, der uns Europäer immer mehr, immer schlimmer in Gewalt bekommt und leicht die kommenden Geschlechter vor das furchtbare Entweder-Oder stellen könnte: „entweder

³²⁸ GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen, 50, in: KSA, Bd. 6, S. 152.

³²⁹ N 3[54], in: KSA, Bd. 9, S. 62.

schafft eure Verehrungen ab oder – euch selbst!“ Das Letztere wäre der Nihilismus; aber wäre nicht auch das Erstere – der Nihilismus? – Dies ist unser Fragezeichen.³³⁰

Für Nietzsche ist die Heraufkunft des Nihilismus genau die Heraufkunft einer notwendigen Forderung an alle Menschen zu Gunsten der existenzialen Gesundheit ihres Leben. Die zwei strengen Forderungen: „entweder schafft eure Verehrungen ab oder — euch selbst!“ beinhaltet hier die Ankündigung des gleichen Nihilismus, der schließlich im Leben der Menschen heraufkommen wird. Und das Resultat solcher zwei Forderungen setzt schließlich den Tod Gottes voraus und begleitet notwendig die Krankheit des Sinnverlusts und Wertverlusts des Lebens. Der Hintergrund ist, dass die *Abschaffung der Verehrung* den Tod Gottes³³¹ als Grundbasis der „ganzen religiösen Moral“³³², die der „Schwäche der Persönlichkeit“³³³ verursacht, mit sich bringt. Damit bedeutet sie das Ende des metaphysisch-christlich-moralischen Glaubens des Menschen und die *Abschaffung des Selbst*, die Zerstörung des Glaubens an einen Trost und die Erlösung des Lebens, also den „Voraussetzungen für alle nachträglichen Erkrankungen“³³⁴ – die Vernichtung der bestehenden dekadenten Selbsterhaltungsweise des Lebens. Das heißt, diese zwei Forderungen zur notwendigen Heraufkunft des Nihilismus den Tod Gottes bedeuten, oder die Heraufkunft einer Welt, in der ein Gott nicht mehr existieren kann und die absolute Wahrheit, das höchste Gut³³⁵ auch verschwindet.

Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: die Heraufkunft des Nihilismus. Diese Geschichte kann jetzt schon erzählt werden: denn die Nothwendigkeit selbst ist hier am Werke. Diese Zukunft redet schon in hundert Zeichen, dieses Schicksal kündigt überall sich an; für diese Musik der Zukunft sind alle Ohren bereits gespitzt. Unsere ganze

³³⁰ FW V, 346, in: KSA, Bd. 3, S. 581. Nihilismus zeigt ein doppeltes Gesicht. „Er ist einerseits Symptom der Sinnmüdigkeit, andererseits stellt er den Willen zum Nichts vor die radikale Situation, in der es nur die Alternative zwischen Selbstvernichtung und Selbstbejahung durch eigenes Sinnschaffen gibt“ (Friedrich Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, S.108). Diese alternative Entscheidung ist gleichbedeutend zwischen Selbsterhaltung und Selbstüberwindung in der nihilistischen Situation.

³³¹ FW III, 108, S. 467 · 125, S. 480-482 · IV, 343, S. 573, in: KSA, Bd. 3; Za I, Zarathustra's Vorrede, 2, in: KSA, Bd. 4, S. 14.

³³² N 17[6], in: KSA, Bd. 13, S. 528.

³³³ N 17[6], in: KSA, Bd. 13, S. 528.

³³⁴ Moore, Gregory, *Krankheit*, in: Wagner und Nietzsche. Kultur-Werk-Wirkung, S. 313. Also ist für Nietzsche die *décadence* nicht nur ein Ende, sondern auch einen Neuanfang. D. h. die *décadence* ist Ende der Stärke und der Gesundheit des höheren Individuums und Anfang der Verfallsperiode zugleich (vgl. Horn, Anette, *Nietzsches Begriff der decadence*, S. 33-36). Zum Verhältnis zwischen *Décadence* (Krankheit) und Kreativität (Gesundheit) als Grundphänomen des Menschen, vgl. Rombach, Heinrich, *Die Gegenwart der Philosophie*, Freiburg/München 1988, S. 176.

³³⁵ „Das Leben selber ist ein Gegensatz zur „Wahrheit“ und zur „Güte“ ego. Das Leben-Bejahen das selber heißt die Lüge bejahen. Also man kann nur mit einer absolut unmoralischen Denkweise leben“ (N 25[101], in: KSA, Bd. 11, S. 37).

europäische Cultur bewegt sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe los: unruhig, gewaltsam, überstürzt: wie ein Strom, der ans Ende will, der sich nicht mehr besinnt, der Furcht davor hat, sich zu besinnen.³³⁶

Die Weltkonstruktion Nietzsches setzt die notwendige Heraufkunft des Nihilismus voraus. Grund dafür ist, dass die Zerlegung des Dualismus von Jenseits (Sein) und Diesseits (Werden) den Niedergang des „höchsten Werthes“, „von jeder Art Glaubens“ begleitet.³³⁷ Auf diese Weise lässt der Nihilismus dem Menschen einen Zustand entstehen, der der Niedergang des etwas göttlichen Ziel (als Frage des Nihilismus „wozu?“³³⁸) sowie darüber Antwort auf das „Warum?“³³⁹ fehlt.

Tagebuch des Nihilisten...

der Schauer über die entdeckte „Falschheit“

[...] die stärkste Kraft weiß nicht mehr, wozu?

es ist Alles da, aber keine Zwecke

der Atheismus als die Ideallosigkeit.

[...] Katastrophe: ob nicht die Lüge etwas Göttliches ist...

ob nicht der Werth aller Dinge darin beruht, daß sie falsch sind?...

ob nicht die Verzweiflung bloß die Folge eines Glaubens an die Gottheit der Wahrheit ist

ob nicht gerade das Lügen und Falschmachen (Umfälschen) das Sinn-Einlegen ein Werth, ein Sinn, ein Zweck ist

ob man nicht an Gott glauben sollte, nicht weil er wahr ist (sondern weil er falsch – ?³⁴⁰

³³⁶ N 11[411], 2, in: KSA, Bd. 13, S. 189.

³³⁷ N 13[4], in: KSA, Bd. 13, S. 215. „Was sind (dann) die obersten Werte? [...] Die Antworten der überlieferten Metaphysik auf die Frage nach dem Wozu, die in fünf Thesen zusammengefaßt werden können: 1. daß alles Seiende, die als wirklich erscheinende Welt, wie sie uns sinnlich gegenwärtig ist, einen Grund hat; 2. daß ihr eine übersinnliche Welt zugrunde liegt, die uns Vernunft zu vergegenwärtigen vermag; 3. daß die Vergegenwärtigung durch die metaphysischen Grundbegriffe, d. h. die Kategorien geschieht: von Substanz und Subjekt, von »Zweck«, »Einheit«, »Sein«; 4. daß durch das Denken der Kategorien der Sinn von Sein zu vollständiger Anwesenheit gelangt; 5. daß darin, in der denkenden Vergegenwärtigung dessen, was nie nicht sein kann, des Gottes der Metaphysik und seiner Bestimmung als Geist, das Ziel gefunden ist“ (Riedel, Manfred, *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. 19. Jahrhundert* (Bd.7), Stuttgart 1981. S. 395-396).

³³⁸ N 9[43], in: KSA, Bd. 12, S. 355.

³³⁹ N 9[35], in: KSA, Bd. 12, S. 350.

³⁴⁰ N 11[327], in: KSA, Bd. 13, S. 139-140.

In diesem Kontext ist die Forderung Nietzsches nach einer unmittelbaren Erfahrung des Nihilismus gerade die Forderung nach Selbsterkenntnis über die Tatsache, dass die Werte aller bestehenden Ideale, die bisher dem Leben des Menschen den existenzialen Sinn verleihen haben, schließlich nicht mehr sind als verneinende verarmende Werte des Lebens. Damit geht für Nietzsche die Forderung nach neuer Wertschöpfung des Lebens einher.

Denn warum ist die Heraufkunft des Nihilismus nunmehr notwendig? Weil unsere bisherigen Werthe selbst es sind, die in ihm ihre letzte Folgerung ziehn; weil der Nihilismus die zu Ende gedachte Logik unserer großen Werthe und Ideale ist, – weil wir den Nihilismus erst erleben müssen, um dahinter zu kommen, was eigentlich der Werth dieser „Werthe“ war... Wir haben, irgendwann, neue Werthe nöthig...³⁴¹

Nach Nietzsche ist der Nihilismus ein Ereignis, das eine Veränderung der Erde als Grundbasis verursacht, die allen Menschen selbst die freie Schöpfung des Sinns, Werts und der Tugend ihres eigenen Lebens erlaubt. Ferner ist nach ihm der Nihilismus das Ereignis, das zwischen der Selbstbejahung, Selbstüberwindung und Selbstverneinung, Selbsterhaltung eine existenziale Entscheidung des Menschen zu Veränderung fordert.

Der Nihilismus stellt einen pathologischen Zwischenzustand dar (pathologisch ist die ungeheure Verallgemeinerung, der Schluß auf gar keinen Sinn): sei es, daß die produktiven Kräfte noch nicht stark genug sind: sei es, daß die *décadence* noch zögert und ihre Hilfsmittel noch nicht erfunden hat.³⁴²

Die Selbstbejahung und die Selbstüberwindung des Menschen über seinen Nihilismus bringen gerade die existenziale Selbsterkenntnis über die Veränderung der Erde sowie dadurch eine praktische Selbstaufforderung nach übermenschlicher Veränderung. In diesem Sinne diagnostiziert Nietzsche die notwendige Heraufkunft des Nihilismus und dadurch das Phänomen des Sinnverlusts als „normalen Zustand“.³⁴³ Auch bezeichnet er den Nihilismus als Phänomen der „honnetesten und mitfühlendsten Zeit“, die im fundamentalen Niedergang der christlich-moralischen Interpretation („der christlichen Moral“) die existenziale Veränderungsmöglichkeit des Menschen eröffnet.³⁴⁴ Durch den Niedergang dieser absoluten Weltinterpretation und der dadurch entstehenden Chance zu neuer Wertschöpfung kann das Verbot der wahren Natur des Menschen aufgehoben werden, die bisher von einem Schleier

³⁴¹ N 11[411], 4, in: KSA, Bd. 13, S. 190.

³⁴² N 9[35], in: KSA, Bd. 12, S. 351.

³⁴³ N 9[35], in: KSA, Bd. 12, S. 350.

³⁴⁴ N 2[127], in: KSA, Bd. 12, S. 125-126.

der absoluten Wahrheit verdeckt und als ‚Sünde‘, unterdrückt wurde. Nietzsche äußert im Zeitraum Herbst 1880 dazu einen kurzen Gedanken: „Die wahre Natur des Menschen“ – verbotene Wendung!“³⁴⁵ Auf diese Weise wirkt der Nihilismus als Chance der existenzialen Veränderung, die die existenziale Gesundheit (Aufstieg und Wachstum) des Menschen und seines Lebens wieder ermöglicht.

Nietzsche unterscheidet beim Nihilismus zwischen dem aktiven und dem passiven – „stärken“ und „schwächen“³⁴⁶ – Nihilismus. Der aktive Nihilismus bedeutet als „Zeichen von Stärke“ den Zustand der „gesteigerten Macht“ des Menschen, soweit er die bestehenden veralteten Werte für sein eigenes Leben nicht mehr annimmt.³⁴⁷ Dieser Zustand bedeutet die Stufe des „Löwen“, die Nietzsche in *Von den drei Verwandlungen in Also sprach Zarathustra* vorstellt, also die Stufe des Menschen, der die Fiktion der bestehenden Werte erkennt und zerstört hat. Er hat jedoch die Stufe des schöpferischen Spiels des Kindes oder „lachenden Löwen“³⁴⁸ noch nicht erreicht. Aber der aktive Nihilismus beinhaltet bereits die existenziale Veränderungsmöglichkeit des Menschen, die vom Löwen zum Kind, also von der Zerstörung zum schöpferischen Aufbau vorankommen kann.³⁴⁹

Der Nihilismus als normales Phänomen kann ein Symptom wachsender Stärke sein oder wachsender Schwäche.

theils daß die Kraft zu schaffen, zu wollen so gewachsen ist, daß sie diese Gesamtausdeutungen und Sinn-Einlegungen nicht mehr braucht („nähere Aufgaben“, Staat usw.)

theils, daß selbst die schöpferische Kraft, Sinn zu schaffen, nachläßt, und die Enttäuschung der herrschende Zustand <wird>. Die Unfähigkeit zum Glauben an einen „Sinn“, der „Unglaube“³⁵⁰

³⁴⁵ N 6[150], in: KSA, Bd. 9, S. 235.

³⁴⁶ Löwith, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche*, Hamburg 1995, S. 208.

³⁴⁷ N 9[35], in: KSA, Bd. 12, S. 350. Günter Rohrmoser erklärt das Kriterium zur anthropologischen Unterscheidung vom Starken und Schwachen in der Philosophie Nietzsches durch das Prinzip der geistigen Selbstrechtfertigung. „Stark ist das menschliche Sein, das rechtfertigungsunbedürftig ist. Stark ist das sich als rechtfertigungsunbedürftig setzende Sein, das sich per se als gerechtfertigt setzt und das sich des Widerstrebenden bemächtigt und es unterwirft. Schwach dagegen ist dasjenige menschliche Sein, das der Rechtfertigung durch anderes bedürftig ist“ (Rohrmoser, Günter, *Nietzsche als Diagnostiker der Gegenwart*, Hrsg. von Michael Grimminger, München 2000, S. 383). Nach ihm bedeutet der Begriff der geistigen Selbstrechtfertigung nicht Ja zur Welt des metaphysischen Seins, also nicht „Nein zur Welt des Werdens“ oder „Eskapismus“, sondern die Befreiung vom bestehenden metaphysisch-nihilistischen Maßstab aufgrund des Willens zur Macht durch die existenziale Selbstinterpretation des Lebens (Ebd., S. 382-384).

³⁴⁸ „– auf Höhere, Stärkere, Sieghaftere, Wohlgemuthere, Solche, die rechtwinklig gebaut sind an Leib und Seele: lachende Löwen müssen kommen!“ (Za IV, Die Begrüßung, in: KSA, Bd. 4, S. 351).

³⁴⁹ Schrift, Alan D, *Nietzsche and the Question of Interpretation*, S. 57.

³⁵⁰ N 9[60], in: KSA, Bd. 12, S. 367.

Im Gegensatz dazu bedeutet der passive Nihilismus als „Niedergang und Rückgang der Macht des Geistes“³⁵¹ sowie als „ein Zeichen der Schwäche“³⁵², den Zustand des Menschen, der sowohl von seinem Glauben über bestehende idealistische Werte als auch von der neuen Wertbestimmung seines eigenen Lebens ermüdet und erschöpft ist. Solch ein „unproduktiver“³⁵³ Mensch erfährt in der nihilistischen Krise des Lebens den absoluten Sinnverlust seines eigenen Lebens und seine schöpferische Unfähigkeit und sucht wieder nach Gott und dadurch nach Trost des Lebens, wie Nietzsche in *Von den Abtrünnigen*³⁵⁴ und *Das Eselsfest*³⁵⁵ in *Also sprach Zarathustra* beschreibt. Das heißt, jemandem in diesem Zustand erscheint alles erquickende, heilende, beruhigende und betäubende getarnt als religiös, moralisch, politisch oder künstlerisch.³⁵⁶ Dieser Zustand ist mit dem eines tragsamen Kamels³⁵⁷ vergleichbar und Nietzsche nennt einen solchen Zustand der existenzialen Ohnmacht und schöpferischen Unfähigkeit des Menschen zu Aufstieg und Wachstum „das Pathos des „Umsonst““.³⁵⁸

Der Glaube, daß die Welt, die sein sollte, ist, wirklich existiert, ist ein Glaube der Unproduktiven, die nicht eine Welt schaffen wollen, wie sie sein soll. Sie setzen sie als vorhanden, sie suchen nach Mitteln und Wegen, um zu ihr zu gelangen. „Wille zur Wahrheit“ – als Ohnmacht des Willens zum Schaffen [...] Ein Nihilist ist der Mensch, welcher von der Welt, wie sie ist, urtheilt, sie sollte nicht sein und von der Welt, wie sie sein sollte, urtheilt, sie existiert nicht. Demnach hat dasein (handeln, leiden, wollen, fühlen) keinen Sinn: das Pathos des „Umsonst“ ist das Nihilisten-Pathos – zugleich noch als Pathos eine Inconsequenz des Nihilisten.³⁵⁹

Aber nach Nietzsche sind die Formen des Nihilismus, die bisher vorgestellt wurden, nicht mehr als Formen des „unvollständigen Nihilismus“. Diese bieten nur eine Erkenntnis über den geistigen Zustand eines „Kamels“ oder „Löwen“ an. Das heißt, der Mensch konnte in die

³⁵¹ N 9[35], in: KSA, Bd. 12, S. 351.

³⁵² N 9[35], in: KSA, Bd. 12, S. 351.

³⁵³ N 9[60], in: KSA, Bd. 12, S. 365.

³⁵⁴ Za III, Von den Abtrünnigen, in: KSA, Bd. 4, S. 226-230.

³⁵⁵ Za IV, Das Eselsfest, 1, in: KSA, Bd. 4, S. 390-392.

³⁵⁶ N 9[35], in: KSA, Bd. 12, S. 351.

³⁵⁷ „Vieles Schwere giebt es dem Geiste, dem starken, tragsamen Geiste, dem Ehrfurcht innewohnt: nach dem Schweren und Schwersten verlangt seine Stärke. Was ist schwer? so fragt der tragsame Geist, so kniet er nieder, dem Kameele gleich, und will gut beladen sein“ (Za I, Von den drei Verwandlungen, in: KSA, Bd. 4, S. 29). „Sonderlich der starke, tragsame Mensch, dem Ehrfurcht innewohnt: zu viele fremde schwere Worte und Werthe lädt er auf sich, – nun dünkt das Leben ihm eine Wüste!“ (Za III, Vom Geist der Schwere, 2, in: KSA, Bd. 4, S. 243).

³⁵⁸ N 9[60], in: KSA, Bd. 12, S. 366.

³⁵⁹ N 9[60], in: KSA, Bd. 12, S. 365-366.

Stufe des „Kindes“, das durch das schöpferische Spiel in jedem Moment das Leben neu wieder beginnt, noch nicht erreichen.

Inwiefern der vollkommene Nihilismus die nothwendige Folge der bisherigen Ideale ist.

- der unvollständige Nihilismus, seine Formen: wir leben mitten drin
- die Versuche, dem Nihilismus zu entgehn, ohne jene Werthe umzuwerthen: bringen das Gegentheil hervor, verschärfen das Problem.³⁶⁰

Nunmehr bestimmt Nietzsche die Selbstbejahung und Selbstüberwindung des Nihilismus als Aufgabe eines existenzialen Sollens, und stellt sich dafür einen „extremsten Nihilismus“ und den „radikalen Nihilismus“ vor. Durch diese beiden Formen des Nihilismus lässt der Mensch über die wirkliche Lebenskrise des vollkommenen Nihilismus eine existenziale Selbsterkenntnis zu. Der „extremste Nihilismus“ und der „radikale Nihilismus“ benennen die Überzeugung der extremen Tatsache, dass es in dieser Welt keine absolute Wahrheit, „keine absolute Beschaffenheit der Dinge“, „kein „Ding an sich““ und keine einem Wert von Dingen entsprochene und entsprechende „Realität“ gibt³⁶¹ und zugleich das Leben des Menschen nicht mehr erhalten werden kann, wenn die Fiktion solcher höchsten Werte entlarvt wird.³⁶² Das heißt, durch solche zwei Formen des Nihilismus bemerkt der Mensch die Tatsache, dass die metaphysisch-religiös-moralischen Trostsysteme seines eigenen Lebens fiktionale Ideale waren, die durch die Schwäche seines eigenen Willens entstanden sind.

Nietzsche verbindet nun für die wahre Überwindung des Nihilismus den „vollkommenen Nihilismus“ gedanklich mit der Umwertung aller Werte. „*Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe*“, der Nietzsche in diesem Kontext in seinem Nachlass aus dem Zeitraum November 1887 – März 1888 verfasst hat, ist als „Zukunfts-Evangelium“³⁶³ für die

³⁶⁰ N 10[42], in: KSA, Bd. 12, S. 476.

³⁶¹ N 9[35], in: KSA, Bd. 12, S. 351-352. „Die extremste Form des Nihilismus wäre: daß jeder Glaube, jedes Fürwahrhalten nothwendig falsch ist: weil es eine wahre Welt gar nicht giebt“ (N 9[41], in: KSA, Bd. 12, S. 354).

³⁶² N 10[192], in: KSA, Bd. 12, S. 571.

³⁶³ In diesem Zusammenhang nennt Nietzsche in seinem Buch *Also sprach Zarathustra*, den Hauptgedanken, also den Tod Gottes, Willen zur Macht, die ewige Wiederkehr, Übermensch etc. für die existenziale Veränderung und Befreiung des Menschen, als „ein fünftes Evangelium“ und „das grösste Geschenk“ (An Ernst Schmeitzner in Chemnitz, in: KSB, Bd. 6, 375, S. 327; EH, Vorwort, 4, S. 259). „Dies Buch, mit einer Stimme über Jahrtausende hinweg, ist nicht nur das höchste Buch, das es giebt, das eigentliche Höhenluft-Buch — die ganze Thatsache Mensch liegt in ungeheurer Ferne unter ihm —, es ist auch das tiefste, das aus dem innersten Reichthum der Wahrheit heraus geborene, ein unerschöpflicher Brunnen, in den kein Eimer hinabsteigt, ohne mit Gold und Güte gefüllt heraufzukommen“ (EH, Vorwort, 4, in: KSA, Bd. 6, S. 259). Und er heisst sich in *Ecce*

Verwirklichung der übermenschlichen Veränderung des Menschen und seiner übermenschlichen Zukunft die logische-psychologische Voraussetzung des vollkommenen Nihilismus sowie grundlegende Weise und Gesetz für die existenziale Selbstüberwindung des Nihilismus.³⁶⁴ Das heißt, der vollkommene Nihilismus stellt die Aufgabe eines existenzialen Sollens, das die schöpferische Praxis des Menschen in der nihilistischen Situation einfordert. Dazu gehört die Umwertung aller Werte durch den Willen zur Macht und die praktische Weise der freien Wertschöpfung für die existenziale Veränderung des Menschen. Auf diese Weise ist für Nietzsche die wahre Überwindung des Nihilismus nur durch die schöpferische Praxis des Menschen möglich.

Ein vollkommener Nihilist sucht nicht mehr im Ideal der Vergangenheit nach dem Sinn und Wert seines eigenen Lebens, wie Nietzsche auch über sich selbst sagt. Er nennt sich den „ersten vollkommenen Nihilisten Europas“³⁶⁵, der dies selbst in sich bis zu Ende erfahren hat.

Der vollkommene Nihilist – das Auge des N<ihilisten>, das ins Häßliche idealisirt, das Untreue übt gegen seine Erinnerungen (– es läßt sie fallen, sich entblättern; es schützt sie nicht gegen leichenblasse Verfärbungen, wie sie die Schwäche über Fernes und Vergangenes gießt; und was er gegen sich nicht übt, das übt er auch gegen die ganze Vergangenheit des M<enschen> nicht, – er läßt sie fallen.³⁶⁶

Der Mensch, der den Nihilismus nunmehr an sich selbst erfahren hat, wünscht, dass er durch die Umwertung aller Werte des Willens zur Macht³⁶⁷ die Entwertung aller idealistischen Werte erkennt und sich selbst den Sinn und den Wert seines eigenen Lebens schaffen kann. Aber die existenziale Selbstaufforderung zur Schöpfung des Lebenssinns und Lebenswerts ist dem Menschen nicht bloß das Resultat der gegenwärtigen Selbsterkenntnis, sondern die Aufgabe der beständigen schöpferischen Praxis für die Selbstverwirklichung der

Homo und auch in einer anderen späten Nachlassschrift einen „frohe(n) Botschafter“ (EH, Warum ich ein Schicksal bin, 1, in: KSA, Bd. 6, S. 366; N 25[6], 1, in: KSA, Bd. 13, S. 640).

³⁶⁴ N 11[411], 4, in: KSA, Bd. 13, S. 190.

³⁶⁵ N 11[411], 3, in: KSA, Bd. 13, S. 190.

³⁶⁶ N 10[43], in: KSA, Bd. 12, S. 476.

³⁶⁷ Die psychologischen, physiologisch historisch-soziologischen Betrachtungen des Willens zur Macht, die Nietzsche bezüglich der „Selbstüberwindung des Nihilismus“ in seinem Nachlass aus dem Zeitraum Anfang 1888 bis Frühjahr 1888 geplant hat (N 13[4], in: KSA, Bd. 13, S. 215), sind ein Versuch, die Psychologie, Physiologie, Historik, Soziologie als „Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht“ zu fassen (JGB I, 23, in: KSA, Bd. 5, S. 38). Auf diese Weise ist für Nietzsche der Wille zur Macht das Erklärungsprinzip der Geschichte des europäischen Nihilismus, also des gesamten Nihilismus der Welt und des menschlichen Lebens und zugleich das einzige methodische Prinzip für die Selbstbejahung und Selbstüberwindung des Nihilismus.

„übermenschlichen Zukunft“.³⁶⁸ Dafür wird die wahre Selbstüberwindung des Nihilismus hier mit der ewigen Wiederkehr, die für die Veränderung zum Übermenschen eine existenziale Entscheidung des Menschen fordert, notwendig verbunden.³⁶⁹ Der wahre Beginn des neuen Lebens wird also durch die existenziale Veränderung des menschlichen Selbstbewusstseins aufgrund der großen Bejahung der ewigen Wiederkehr des Gleichen endlich ermöglicht.

Daß dies „Umsonst!“ der Charakter unseres gegenwärtigen Nihilismus ist, bleibt nachzuweisen. [...] Die Dauer, mit einem „Umsonst“, ohne Ziel und Zweck, ist der lähmendste Gedanke, namentlich noch wenn man begreift, daß man gefoppt wird und doch ohne Macht <ist>, sich nicht foppen zu lassen.³⁷⁰

Denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: „die ewige Wiederkehr“. Das ist extremste Form des Nihilismus: das Nichts („Sinnlose“) ewig!³⁷¹

In der gedanklichen Verbindung des Nihilismus und der ewigen Wiederkehr zeigt Nietzsche die ewige Wiederkehr der nihilistischen Situation, also die ewige Dauer des Sinnverlustes des Lebens als „lähmendsten Gedanken“ sowie als „furchtbarste Form“ auf.

Die ungesündeste Art Mensch in Europa (in allen Ständen) ist der Boden dieses Nihilismus: sie wird den Glauben an die ewige Wiederkunft als einen Fluch empfinden, von dem getroffen man vor keiner Handlung mehr zurückscheut: nicht passiv auslöschen, sondern Alles auslöschen machen, was in diesem Grade sinn- und ziellos ist: obwohl es nur ein Krampf, ein blindes Wüthen ist bei der Einsicht, daß Alles seit Ewigkeiten da war – auch dieser Moment von Nihilismus und Zerstörungslust. – Der Werth einer solchen Crisis ist, daß sie reinigt, daß sie die verwandten Elemente zusammendrängt und sich an einander verderben macht, daß sie den Menschen entgegengesetzter Denkweisen gemeinsame Aufgaben zuweist – auch unter ihnen die schwächeren, unsichereren ans Licht bringend und so zu einer Rangordnung der Kräfte, im Gesichtspunkte der Gesundheit, den Anstoß giebt: Befehlende als Befehlende erkennend,

³⁶⁸ N 27[74], in: KSA, Bd. 11, S. 293.

³⁶⁹ Über die Selbstbejahung des Menschen, des Gedankens der ewigen Wiederkehr, also seine Bewusstseinsveränderung und dadurch die Selbstüberwindung des Nihilismus, vgl. Sung Young, Baek, *Interpretation bei Friedrich Nietzsche. Eine Analyse*, Würzburg 1997, S. 55-66. s. a. Löwith, Karl, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (1935), in: Karl Löwith Sämtliche Schriften, Nietzsche, Stuttgart 1987, S. 158-204. „Tatsächlich erscheint die Ewige Wiederkehr im Zarathustra weder als Wirklichkeit noch als universale Wahrheit, sondern ausschließlich als PRÜFSTEIN des Nihilismus und der Lebensbejahung“ (Roland Duhamel, *Nietzsches Zarathustra, Mystiker des Nihilismus*, Würzburg, 1991, S. 119).

³⁷⁰ N 5[71], 5, in: KSA, Bd. 12, S. 213.

³⁷¹ N 5[71], 6, in: KSA, Bd. 12, S. 213.

Gehorchende als Gehorchende. Natürlich abseits von allen bestehenden Gesellschaftsordnungen.³⁷²

Und das existenziale Prinzip der Selbstbejahung und Selbstüberwindung des Lebens durch den Willen zur Macht und dadurch Selbstverwirklichung der übermenschlichen Veränderung des Menschen macht Nietzsche zur Aufgabe seine experimentalen Philosophie. Und die Aufgabe der dionysischen Bejahung dieser experimentalen Philosophie gipfelt „im Willen zur ewigen Wiederkehr“³⁷³. Die experimentale Philosophie Nietzsches fordert vom Menschen die dionysische Bejahung seines eigenen Lebens und der Welt selbst. Er schafft dadurch in der werdenden Welt und im Leben die menschliche Basis einer freien schöpferischen Praxis.

Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Aufsuchen auch der verwünschten und verruchten Seiten des Dasein. Aus der langen Erfahrung, welche mir eine solche Wanderung durch Eis und Wüste gab, lernte ich Alles, was bisher philosophirt hat, anders ansehen: – die Verborgene Geschichte der Philosophie, die Psychologie ihrer großen Namen kam für mich ans Licht. „Wie viel Wahrheit erträgt, wie viel Wahrheit wagt ein Geist?“ – dies wurde für mich der eigentliche Werthmesser. [...] Eine solche Experimental-Philosophie, wie ich sie lebe, nimmt versuchsweise selbst die Möglichkeiten des grundsätzlichen Nihilismus vorweg: ohne daß damit gesagt wäre, daß sie bei einem Nein, bei einer Negation, bei einem Willen zum Nein stehen bleibe. Sie will vielmehr bis zum Umgekehrten hindurch – bis zu einem dionysischen Jasagen zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl – sie will den ewigen Kreislauf, – dieselben Dinge, dieselbe Logik und Unlogik der Knoten. Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehn –: meine Formel dafür ist amor fati.³⁷⁴

Der Gedanke der ewigen Wiederkehr fordert vom Menschen aufgrund der Liebe zu seinem Schicksal („amor fati“³⁷⁵) das „dionysische Jasagen“ als höchste Bejahung des Lebens. Dieser Gedanke wird also die verneinende Macht im bestehenden Leben in bejahende Macht verwandelt.³⁷⁶ Dies ist auch Bejahung und Überwindung des wesentlichen Leidens des

³⁷² N 5[71], 14, in: KSA, Bd. 12, S. 216-217.

³⁷³ Vivarelli, Vivetta, *Metaphern des Dionysischen bei Nietzsche*, in: Daniel W. Conway und Rudolf Rehn (Hg.), *Nietzsche und die antike Philosophie*, Trier 1992, S. 170.

³⁷⁴ N 16[32], in: KSA, Bd. 13, S. 492. Über die Krankheit des Nihilismus und Genesung von ihr, und den Inhalt des dionysischen Bejahen, vgl. Strobel, Eva, *Nietzsches Philosophie der Bejahung*, Tübingen 2000, S. 45-49.

³⁷⁵ „Ich will Nichts anders, auch rückwärts, – ich durfte Nichts anders wollen... Amor fati... Selbst das Christenthum wird nothwendig: die höchste Form, die gefährlichste, die verführerischste im Nein zum Leben fordert erst seine höchste Bejahung heraus“ (N 25[7], in: KSA, Bd. 13, S. 641).

³⁷⁶ Vgl. Deleuze, Gilles, *Nietzsche und die Philosophie*, S. 95. Deleuze versteht die Wiederholung in Nietzsches ‚die ewige Wiederkehr des Gleichen‘ als eine Art Prüfung zur Geburt des Übermenschen, als einen neuen zukünftigen Gedanken, der die Moral übergeht. Wiederholung kann in diesem Fall eine stetige, das Leben

Lebens und der Verneinung des Willens zum Leben, wie Schopenhauer beschreibt: „im menschlichen Dasein das innere und wesentliche Schicksal des Willens“ : „wesentlich alles Leben Leiden ist“.³⁷⁷ Auf diese Weise ist in der Philosophie Nietzsches die ewige Wiederkehr des Gleichen eine unentbehrliche Voraussetzung der großen Selbstbejahung und existenzialen Selbstüberwindung für die existenziale Veränderung zum Übermenschen aller Menschen in der nihilistischen Krise des Lebens und der Welt.³⁷⁸

Und der Übermensch³⁷⁹ ist hier der Name des Subjekts des Willens zur Macht und zugleich die Sinngebung sowie das Ziel der ewigen Wiederkehr.³⁸⁰ Darüber hinaus ist die ewige

unterdrückende Drehung bedeuten, aber gleichzeitig besteht ein Spiel der Überwindung und Bejahung (ein Spiel der Veränderungsmöglichkeit), wie auch bei der Wechselbeziehung zwischen Gesundheit und Krankheit. Diese Wiederholung bei der ewigen Wiederkehr des Gleichen stellt dem Menschen mit der Frage zwischen ‚Wiederholung, die die Bejahung fordert‘ und der ‚Bejahung, die die Wiederholung anerkennt‘ eine weitere Aufgabe der Willensentscheidung (vgl. Deleuze, Gilles. *Differenz und Wiederholung*, München 2007, S. 20-23). „Und was wäre die ewige Wiederkunft, wenn man vergäße, daß sie eine schwindelerregende Bewegung ist, daß sie über eine Kraft verfügt, die auswählt, ausstößt und erschafft, zerstört und erzeugt, nicht aber Selbe überhaupt wiederkehren läßt? Nietzsches großer Gedanke liegt darin, daß er die Wiederholung in der ewigen Wiederkunft auf den Tod Gottes und auf die Auflösung des Ich zugleich gründet“ (Ebd., S. 27).

³⁷⁷ Vgl. Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, 56, S. 426 · 68, S. 515-520, S. 529-540. Die Verneinung des Willens zum Leben bedeutet nach Schopenhauer die Erlösung vom principii individuationis durch das Mitleid. „Wahres Heil, Erlösung vom Leben und Leiden ist ohne gänzliche Verneinung des Willens nicht zu denken“ (Ebd., S. 68, 540). Nach Nietzsche ist jedoch solcher Gedanke der Verneinung des Willens die Verneinung des Aufstiegs- und Wachstumsmöglichkeit, also die Verneinung des Willens zur Macht. Nietzsche entdeckt in diese Stelle ein Missverständnis des Willens und des Lebens Schopenhauers.

³⁷⁸ Haase, Marie-Luise, *Der Übermensch in Also sprach Zarathustra und im Zarathustra – Nachlass 1882-1885*, S. 229-232.

³⁷⁹ Martin Heideggers Interpretation von Nietzsches Übermensch wird in der gedanklichen Beziehung zwischen dem Willen zur Macht und der ewigen Wiederkehr des Gleichen als metaphysisches Subjekt systematisiert. Er bestimmt also den Willen zur Macht als Grundcharakter (*Sein*) alles Seienden, die ewige Wiederkehr des Gleichen als Seinsweise alles Seienden, die den Gedanken vom Willen zur Macht innerlich vollenden lässt (Heidegger, Martin, *Nietzsche*, 1. Bde, Siebte Auflage, Stuttgart 2008, S. 433; ders., *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, Elfte Auflage, in: Vorträge und Aufsätze, Stuttgart 2009, S. 120), und den Übermenschen als Seiendes, das solchem metaphysischen Seinsmodus entspricht, also als metaphysisches Seiendes. Für ihn ist das „Sein“ das, was „Seiendes als Seiendes bestimmt“ (ders., *Sein und Zeit*, Zwölfte, unveränderte Auflage, Tübingen 1972, S. 6). Das heißt, er erklärt alles Seidende nur aus dem Gesichtspunkt des Seins. So wird schließlich die Philosophie Nietzsches in Heideggers metaphysischer Interpretation des Seins eine *Metaphysik*, also eine „*Metaphysik der Subjektivität*“ (ders., *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, in: Gesamtausgabe, Bd. 48, Frankfurt am Main 1986, S. 266), und Nietzsche als „der letzte *Metaphysiker* des Abendlandes“ interpretiert (ders., *Nietzsche*, 1. Bde, S. 431). In diesem Kontext deutet er den Willen zur Macht als metaphysischen Spruch in der Philosophie Nietzsches, d. h. als „die Bestimmung des Seienden im Ganzen“ (ders., *Nietzsche*, 1. Bde, S. 442; ders., *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, S. 118). M. Heidegger bestimmt den Willen zur Macht als unbedingte metaphysische Grundbestimmung, die das Seiende im Ganzen als den Willen zur Macht auffasst, und bezeichnet dies als „die Metaphysik des Willens zur Macht“ (ders., *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, S. 117-118). Das heißt, er versteht den Willen zur Macht als „Grundwesen und Wesensgrund selbst“ alles Seienden als die Vollendung der abendländischen Metaphysik, die „auf den höchsten Punkt [...] jeder Metaphysik gelangt“ (ders., *Nietzsche*, 1. Bde, S. 442; ders., *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, 8, unveränderte Auflage, in: Holzwege, Frankfurt am Main 2003, S. 242). Und er interpretiert ein solches metaphysisches Subjekt als Übermenschen. Er versteht die Philosophie Nietzsches als metaphysischen Anthropomorphismus und den Übermenschen als metaphysische Vermenschlichung des Seienden, also als metaphysische Anthropomorphie des Willens zur Macht (ders., *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, S. 157). Er interpretiert den Übermenschen „als den Herrn der unbedingten Machtvollstreckung mit den vollständig erschlossenen Machtmitteln dieser Erde“ (ders., *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, S. 132), und ferner fasst

Wiederkehr ein Begriff, der die ebensolche Rückkehr des Willens zur Macht garantiert.³⁸¹ Und solches Prinzip des Willens zur Macht ermöglicht die beständige Selbstbejahung und Selbstüberwindung des Menschen nicht nur für die übermenschliche Existenz die gegenwärtige Praxis, sondern auch für seine „übermenschlichen Zukunft“ die zukünftige Praxis.

10. Das existenziale Ideal der praktischen Philosophie der Zukunft: Übermensch

Für Nietzsche wird die „übermenschliche Zukunft“ ab dem Augenblick begonnen, in dem der Mensch die Selbstbejahung zur Veränderung zum Übermenschen und dadurch zu einer existenzialen Entscheidung der Selbstüberwindung kommt. Und die übermenschliche Zukunft ist hier der gesamte Name über die beständige existenziale Veränderung des Menschen, die auf der Basis der Bejahung über die Erde und das Lebens im Werden und zugleich der Überwindung über sich selbst erreicht werden kann.³⁸² Das Leben des Menschen, der durch solche Selbstbejahung und Selbstüberwindung in jedem Moment seine eigene existenziale Veränderung verwirklicht, ist genau das Leben des Übermenschen und nach Nietzsche ist solches Leben die „höchste Realität“³⁸³, wie Nietzsche in *Ecce Homo* beschreibt. Nietzsches Philosophie als „Gedanken über Heute und Morgen“³⁸⁴ erhofft, dass alle Menschen „Herren

er Nietzsches Philosophie, die den Menschen als „Gesetzgeber der Welt“ begreift, nicht mehr auf als metaphysische Anthropologie, die den Menschen als einziges Subjekt der Selbstgewissheit sowie als „Subjekt aller Objektivität“ (*Descartes*) und als Maß aller Dinge (*Protagoras*) bestimmt (ders., *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, S. 161, 166). Auf diese Weise interpretiert Heidegger den Übermenschen als Wesen, das „die letzte Epoche der Metaphysik“ erbaut (ders., *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, S. 253).

³⁸⁰ Klossowski, Pierre, *Nietzsche und der Circulus vitiosus deus*, München 1986, S. 113. dazu vgl. Sarfraz, Josef, *Nietzsches Menschenbild. Im Vergleich mit dem Menschenbild der kritischen Theorie der Frankfurter Schule*, Neckenmarkt 2008, S. 158-159.

³⁸¹ Der Wille zur Macht entfaltet durch sein inneres Wesen seine ganze Macht im Überwindungsprozess und erringt das Machtgefühl des Aufstiegs auf dem erreichten Höhepunkt. Danach kehrt er wieder in sein inneres Wesen zurück, beginnt erneut einen neuen Kampf und die Überwindung. Das heißt, die Wiederkehr der Macht dauert jedes Mal und ewig fort. Nietzsche benennt ein solches inneres Wesen des Willens zur Macht folgendermaßen: „Maximal-Ökonomie des Verbrauchs“ (N 14[81], in: KSA, Bd. 13, S. 261). „Es gibt kein Gesetz: jede Macht zieht in jedem Augenblick ihre letzte Konsequenz“ (N 14[79], in: KSA, Bd. 13, S. 258). In diesem Zusammenhang beschreibt Gaston Bachelard, dass die ewige Wiederkehr Nietzsches in Hinsicht auf das Erwachen des Willens zur Macht besser verstanden werden kann. Er bestimmt die einheitliche Beziehung zwischen dem Willen zur Macht und der ewigen Wiederkehr als „die ewige Wiederkehr der Macht“. Nach ihm ist die ewige Wiederkehr der Macht die existenziale Liebe und die aktive Entscheidung des Menschen über sein Schicksal (Vgl. Bachelard, Gaston, *Air and Dream. An Essay on the Imagination of Movement*, translated from the French by Edith R. Farrell und C. Frederick Farrell, Third Printing, Dallas 2011, S. 156). „The consciousness of perennial return is an awareness of a projected will. Our being is what is rediscovered, and it returns to the same consciousness. Our being is what projects the world anew“ (Ebd.).

³⁸² Nachwort: Gerhardt, Volker, *Eine exemplarische Ausnahme*, S. 338.

³⁸³ EH, Also sprach Zarathustra, 6, in: KSA, Bd. 6, S. 344.

³⁸⁴ N 34[202], in: KSA, Bd. 11, S. 489.

der Erde“³⁸⁵ werden, und dafür allen Menschen den „Willen der Erd-Regierung“³⁸⁶ lehren. Der Übermensch als Subjekt der beständigen praktischen Selbstüberwindung ist das existenziale Ideal der praktischen Philosophie der Zukunft Nietzsches, die eine gesunde Zukunft des Menschen und zugleich dadurch eine gesunde Zukunft der Erde beinhaltet.

Nietzsche bezeichnet solch einen übermenschlichen Menschen in seiner Philosophie als „Gesetzgeber der Zukunft“³⁸⁷ oder auch „höchsten Gesetzgeber, mit dem Hammer“³⁸⁸. Auch ist nach Nietzsche ein solcher Übermensch ein Menschentyp, der „vor seiner eignen drängenden Kraft keine Ruhe mehr findet“³⁸⁹, ein herrschaftlicher Mensch, der im Zustand der Selbsterhaltung nicht stehenbleibt und für den Aufstieg und das Wachstum seines eigenen Lebens beständig seine Gegenwart überwindet. Es ist ein Mensch der Notwendigkeit, der dadurch seine übermenschliche Zukunft verwirklicht, also der zukünftige Mensch, der nicht die zufällige Verwirklichung, sondern durch sein „eigentliches Gedächtniss des Willens“³⁹⁰ und seinen eigenen „unabhängigen langen Willen“³⁹¹ seine übermenschliche Zukunft verspricht und verwirklichen kann.³⁹² Nach Nietzsche bringt seine Arbeit der Zerstörung und

³⁸⁵ N 34[202], in: KSA, Bd. 11, S. 489.

³⁸⁶ N 29[7], in: KSA, Bd. 11, S. 338.

³⁸⁷ N 34[201], in: KSA, Bd. 11, S. 488.

³⁸⁸ N 34[199], in: KSA, Bd. 11, S. 488.

³⁸⁹ GM III, 13, in: KSA, Bd. 5, S. 367. Nietzsche bezeichnet solch einen Typ Mensch als „das souveraine Individuum“. Zum selben Typ Mensch gehören auch „der vornehme Mensch“ (*Herren-Moral, eine Moral der Herrschenden*), „der wertheschaffende Mensch“, „Menschen ohne Pflicht“ (*Immoralisten*) und „der „freie“ Mensch“ (*der Herr des freien Willens*). Ebenfalls dazu zählt der Typ Mensch, der das „Herrenrecht“ hat, also jener Mensch, der ein eigenes Wertmaß besitzt und Werte entscheiden und schöpfen kann (*ein wohlgerathner Mensch*). „Das singuläre Individuum, das Zarathustra darstellt, verlangt auch in der Einzigartigkeit nach seinesgleichen. Es fordert Einzelne, die aus der vom Lehrer angestoßenen Erkenntnis ihre eigene Tugend machen. «Dass euer Selbst in der Handlung sei», so lautet die zentrale Botschaft Zarathustras, «das sei mir euer Wort von Tugend!»“ (Nachwort: Gerhardt, Volker, *Eine exemplarische Ausnahme*, S.334). Menschen dieser Art sind für Nietzsche „die Reichsten an Gesundheit“ und sie verneinen „die Sittlichkeit der Sitte“ im bunten Zeitalter (Die Zeitalter der Experimente!), das das viele Experiment des Lebens ermöglichen kann, und legen großen Wert auf die Persönlichkeit und die Perspektivität der Moral (JGB IX, 260, S. 208. S. 209. S. 210 · 261, S. 213 · VII, 226, S. 162, in: KSA, Bd. 5; GM II, 2, S. 293. S. 294, in: KSA, Bd. 5 · EH, Warum ich so weise bin, 2, S. 267, in: KSA, Bd. 6; N 3[6], S. 48 · N 11[177], S. 508, in: KSA, Bd. 9; N 5[71], 15, in: KSA, Bd. 12, S. 217). In diesem Kontext sagt Nietzsche, „Damit ein Heiligthum aufgerichtet werden kann, muss ein Heiligthum zerbrechen werden“ (GM II, 24, in: KSA, Bd. 5, S. 335).

³⁹⁰ GM II, 1, in: KSA, Bd. 5, S. 292.

³⁹¹ GM II, 2, in: KSA, Bd. 5, S. 293.

³⁹² Wie kann der Mensch in der Zufälligkeit des Lebens notwendigerweise ein Mensch werden, der Versprechen machen kann? Als Antwort schlägt Nietzsche „das Gedächtnis des Willens“ (GM II, 1, in: KSA, Bd. 5, S. 292) vor, das die Vergesslichkeit ausschließt. Das Gedächtnis des Willens ist hier die eigentliche Macht des Willens, die es dem Menschen ermöglicht, sich selbst gegenüber Versprechen zu machen und darüber hinaus als verantwortungsvolles Wesen eine Zukunft zu garantieren. „Das Gedächtnis des Willens ist also kein Element des Willens, sondern der Wille selbst in seiner wesentlichen Orientierung auf die Zukunft“ (Brusotti, Marco, *Die „Selbstverkleinerung des Menschen“ in der Moderne. Studie zu Nietzsches „Zur Genealogie der Moral“*, in: Nietzsche-Studien, Bd. 21 (1992), S. 90). G. Deleuze sagt dazu, dass das ‚Gedächtnis‘ eine Funktion der Zukunft sei und stellt es dem ‚Vermögen der Vergesslichkeit‘ gegenüber. Das Gedächtnis des Willens stellt also nicht vergangene Geschehnisse wieder her, sondern eine ‚Wirkung des Willens‘ dar, die sich daran erinnert, wie man

des Abbaus als „Hammer über die Erde“³⁹³ gerade in den künstlerischen Prozess des Lebens durch die Schöpfung und den Aufbau voran und Nietzsche bezeichnet solch einen Menschen als „Philosophen als Künstler“³⁹⁴, der sich selbst sein Leben gestalten kann.

Nietzsche benennt die Selbstüberwindung des Menschen für die Veränderung zum Übermenschen als „Gesetz des Lebens“, also als „das Gesetz der nothwendigen Selbstüberwindung“, das „im Wesen des Lebens“ innewohnt.³⁹⁵ In diesem Kontext erklärt Nietzsche die Forderung nach der notwendigen Selbstüberwindung des Menschen durch das Schema der geistigen-leiblichen Veränderungsstufen: Pflanze–Wurm–Affe–Mensch–Übermensch³⁹⁶ und stempelt den Menschen, der die Stufe des Übermenschen noch nicht erreicht, als beschämendes Wesen.³⁹⁷ Grund dafür ist, dass nach Nietzsche die Größe des

einen zukünftigen Augenblick verwirklicht. Zu versprechen definiert demnach einen Begriff der *Willens-Wirkung*, der das Gedächtnis des Willens zu einer haltenden Handlung der Zukunft beinhaltet. Auf diese Weise ist für Deleuze ein Mensch, der die Zukunft versprechen kann, ein aktiver Typ Mensch, der als freier und starker Mensch die Zukunft benutzt und selbst in ihr mitwirkt (Deleuze, Gilles, *Nietzsche und die Philosophie*, S. 146-147).

³⁹³ N 31[2], in: KSA, Bd. 11, S. 359.

³⁹⁴ N 31[201], in: KSA, Bd. 11, S. 489. Jung-Hyun, Kim., *Nietzsches Sozialphilosophie*, S. 206; Schmid, Wilhelm, *Uns selbst Gestalten. Zur Philosophie der Lebenskunst bei Nietzsche*, S. 59-60.

³⁹⁵ GM III, 27, in: KSA, Bd. 5, S. 410.

³⁹⁶ Angesichts der Darstellung, in der der zu überwindende Weg zum Übermensch durch ein biologisch-evolutionstheoretisches Schema des Menschen dargestellt wird, gibt es Auseinandersetzungen zwischen Darwin und Nietzsche. Angesichts des ‚Kampfes für die Macht‘ und der Überwindung des Lebens und dessen Aufstieges kritisiert Nietzsche Darwin für den Kampf zum Überleben und der Selbsterhaltung. „Bisher hat man alle guten Eigenschaften eines Organismus bloß aus der Auslese im Kampf ums unter den Individuen abgeleitet!“ (N 7[194], in: KSA, Bd. 10, S. 304). In diesem Sinne interpretiert A. Pieper die biologische Entwicklungsgeschichte des Menschen nicht im engeren evolutionstheoretischen Sinne, sondern vielmehr als *eine Genealogie des menschlichen Selbstverständnisses* (Pieper, Annemarie, *Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch*, S. 62-63). Hier ist so wichtig, dass für Nietzsche der Fortschritt nicht die Entwicklung der Menschheit (*der Mensch als Gattung*), sondern die „*Verstärkung des Typus*“ ist (N 14 [70], in: KSA, Bd. 13 S. 254; N 14[133], in: KSA, Bd. 13, S. 316). Zur ausführlichen Kritik von Nietzsche an dem Darwinismus: N 12[22], in: KSA, Bd. 8, S. 257-259; N 11[177], in: KSA, Bd. 9, S. 508; N 34[208], in: KSA, Bd. 11, S. 492; N 7[44], in: KSA, Bd. 12, S. 309; N 14[123], S. 303-305 · N 14[133], S. 315-317, in: KSA, Bd. 13; GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen, 14, in: KSA, Bd. 6, S. 120-121. dazu vgl. Deleuze, Gilles, *Nietzsche und die Philosophie*, S. 48; Pieper, Annemarie, *Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch*, S. 45-63; Messer, August, *Erläuterungen zu Nietzsches Zarathustra*, Stuttgart 1922, S. 8; Solies, Dirk, *Die Naturwissenschaften des 19. Jahrhunderts und der Lebensbegriff des Zarathustra*, in: Nietzscheforschung, Bd. 9 (2002), S. 284-285; Skowron, Michael, *Nietzsches „Anti-Darwinismus“*, in: Nietzsche-Studien, Bd. 37 (2008), S. 165-166. S. 175-181; Ottmann, Henning (Hrsg.), *NIETZSCHE Handbuch*, Stuttgart/Weimar 2000, S. 212-213; Ruffing, Reiner, *BLEIBT DER ERDE TREU!*, S. 68-69, S.135; Müller, Thomas, *Die Poetik der Philosophie*, Frankfurt am Main/New York 1995, S. 109-110; Giesz, Ludwig, *Nietzsche – Existenzialismus und Wille zur Macht*, S. 132-133; Sarfraz, Josef, *Nietzsches Menschenbild. Im Vergleich mit dem Menschenbild der kritischen Theorie der Frankfurter Schule*, S. 33-34.

³⁹⁷ Za, Zarathustra's Vorrede, 3, in: KSA, Bd. 4, S. 14. In *Vom neuen Götzen* in *Also sprach Zarathustra* wird die Scham des Menschen, wie der Affe im Vergleich zum Übermenschen dargestellt. Nietzsche bezeichnet darin den Staat als „den neuen Götzen“ und „das kälteste Ungeheuer“. Grund dafür ist, dass der Staat als neuer Götze, der den alten Gott ersetzt, eine weitere andere gleichmachende Moral präsentiert. Hier werden als Bedingung des Lebens ohne direkten Bezug sämtliche Moralformen kritisiert, die dem Menschen vorgehalten werden, so zum Beispiel das Prinzip von Gut und Böse, die Bildung, die Menschen vereinheitlichende Verkürzungen und Verkleinerungen sowie die Zeitung, Geld und Macht. Des weiteren wird der Kampf der (*letzten*) Menschen, die kein Interesse an der Selbstüberwindung und der Schöpfung haben, als ‚*Kampf der Affen*‘ bezeichnet. Nietzsche,

Menschen als praktisch-zweckmäßige Subjekt, das in seinem Leben keine neuen Götzen mehr braucht und für die Verwirklichung seiner immanenten Möglichkeit beständig sich selbst überwindet, beständig in einem Prozess der existenzial-ästhetischen Veränderung steht.

In diesem Zusammenhang kommt nach Nietzsche der Prozess der existenzial-ästhetischen Freiheit des Menschen aus der Selbstüberwindung der Geistes sowie der Selbsterkenntnis und schöpferischen Praxis über Entwertung und Umwertung der bestehenden alten Ideale zustande. Nietzsche erklärt in *Von den drei Verwandlungen in Also sprach Zarathustra* den Prozess der drei geistigen Verwandlungen von Kamel zu Löwe zu Kind, also von Unterdrückung (Achtung und Furcht – Du sollst) – über Widerstand (Kampf – Ich will) – zu Selbstbejahung und Selbstüberwindung seines eigenen Lebens (die schöpferische Freiheit)³⁹⁸ den Prozess der geistigen Verwandlung. Und dieser Prozess der geistigen Verwandlung beschreibt hier die Veränderung der wesentlichen Frage des Menschen nach dem Sinn und Wert seines eigenen Lebens, also die existenziale Veränderung der Grundbedingung des menschlichen Lebens. Auf diese Weise erklärt Nietzsche den Prozess der drei Verwandlungen als Veränderungsprozess zum freien Geist, der die bestehenden Werte als Fiktion erkennt und durch seinen freien Willen sich selbst den Sinn und Wert seines eigenen Lebens schafft.

Nach Nietzsche ist der Mensch das Subjekt des Geschehens, das in seiner wirklichen Lebenswelt „Formen“ und „Rhythmen“ bildet, durch den Willen zur Macht auch in der Welt

sagt, der Staat sei ein Ort, an dem man sich selbst verliere, stellt den Übermenschen als Herr der ‚großen Vernunft‘ dar, der die Werte seines eigenen Ich selbst erschaffen kann. „Der Zweck des Staates soll nie der Staat, sondern immer der Einzelne sein“ (N 17 [17], in: KSA, Bd. 8 S. 299). Er behauptet, dass das Leben als Übermensch erst dann beginnen kann, wenn der Staat, der die Möglichkeit und das Schöpfungsfertum eines jeden Menschen unterdrückt, zunichte gemacht wird (Za I, Vom neuen Götzen, in: KSA, Bd. 4, S. 61-64). Dabei werden von Nietzsche der ‚Kirche‘ und dem ‚Staat‘ die gleiche Bedeutung zugeschrieben, da sie beide mit ‚Gewalt und Herrschaft‘ als Werkzeugen das schöpferische Leben unterdrücken. „„Was ist „Kirche“? Eine von Grund aus verlogene Art des Staates“ (N 12[1], 128, in: KSA, Bd. 10, S. 394). Solch eine kulturell-geistige Krise z. B. Selbst-Verachtung und Selbstverkleinerung des Menschen erscheint als ein Charakter der Moderne (19. Jahrhundert). (Za II, Von grossen Ereignissen, in: KSA, Bd. 4, S. 169-170. dazu vgl. Biser, Eugen, *GOTTSUCHER ODER ANTICHRIST? - Nietzsches provokative Kritik des Christentum*, Salzburg 1982, S. 87-88; Laiseca, Laura, *Nietzsches Kulturkritik seines Jahrhundert in der Sprache der Symbole*, in: Nietzscheforschung, Bd. 16 (2009), S. 327-328).

³⁹⁸ Za I, Von den drei Verwandlungen, S. 29-31, in: KSA, Bd. 4. dazu vgl. Niemeyer, Christian, *Friedrich Nietzsches »Also sprach Zarathustra«*, Darmstadt 2007, S. 14-16; Pieper, Annemarie, *Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch*, S. 111-126. „Das Kind der dritten Verwandlung entspricht dem Aion, den Heraklit mit einem Kind (Knaben) vergleicht. Nietzsche versteht unter Aion soviel wie „Weltzeit“ und unter dem Kind das „Welt(en)Kind“ (*Weltzeit = Weltkind*)“. [...] (Und) „Wie der Gott schafft sich der Künstler „seine Welt“. Das Spiel in der dritten Verwandlung entspricht dem „Welt-Spiel“ des „Weltkindes“ bzw. der „Weltzeit“ in Nietzsches B 52-Deutung, d. h. das „Spiel des Schaffens“ in der dritten Verwandlung entspricht der „weltenbildenden Tätigkeit“ des Zeus, der „διακόσμησις“, dem ‚Ins-Leben-Rufen anderer Welten‘, der „Weltschöpfung“, „Weltbildung“ des Aion/Kindes/Künstlers“ (Wohlfart, Günter, *»Also sprach Herakleitos«. Heraklits Fragment B 52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption*, Freiburg/München 1991, S. 321-323). Im Fragment B 52 Heraklits ist eine Deutung des Wortes ‚αἰών‘ so wichtig. Über die vielfältige Übersetzung des Wortes ‚αἰών‘, vgl. Ebd., S. 23-26.

des Nichts über die epidermische Erkenntnis hinaus die Gestalt seines eigenen Lebens schaffen kann. „Formen“ und „Rhythmen“ sind hier die lebendigen Bewegungen im Kampf zwischen der Macht und der Mächten und ihren Geschehens-Phänomenen³⁹⁹, also die beständige Veränderung der Macht. Nach Nietzsche ist in diesem Augenblick die die Gestalt erzwingende Macht nicht die Erkenntnis, die die Welt, das Leben und alle Dinge des Menschen logisiert, sondern gerade die interpretierend-schöpferische Macht.⁴⁰⁰ Und der Mensch als eine Macht, die der anderen Macht Widerstand leistet, wird durch solches Geschehens-Phänomen des Willens zur Macht mit der gesamten Bewegung der werdenden Welt unmittelbar verbunden.

Der Mensch ist ein Formen- und Rhythmen-bildendes Geschöpf; er ist in nichts besser geübt und es scheint daß er an nichts mehr Lust hat als am Erfinden von Gestalten. Man beobachte nur, womit sich unser Auge sofort beschäftigt sobald es nichts mehr zu sehen bekommt: es schafft sich Etwas zu sehen. [...] Ohne die Verwandlung der Welt in Gestalten und Rhythmen gäbe es für uns nichts „Gleiches“, also auch nichts Wiederkehrendes, also auch keine Möglichkeit der Erfahrung und Aneignung, der Ernährung. In allem Wahrnehmen, das heißt dem ursprünglichsten Aneignen, ist das wesentliche Geschehen ein Handeln, strenger noch: ein Formen-Aufzwingen: – von „Eindrücken“ reden nur die Oberflächlichen. Der Mensch lernt seine Kraft dabei als eine widerstrebende und mehr noch als eine bestimmende Kraft kennen – abweisend, auswählend, zurechtformend, in seine Schemata einreihend. [...] So entsteht unsre Welt, unsre ganze Welt: und dieser ganzen uns allein zugehörigen, von uns erst geschaffenen Welt entspricht keine vermeinte „eigentliche Wirklichkeit“, kein „An sich der Dinge“: sondern sie selber ist unsre einzige Wirklichkeit, und „Erkenntniß“ erweist sich, dergestalt betrachtet, nur als ein Mittel der Ernährung. Aber wir sind schwer zu ernährende Wesen und haben überall Feinde und gleichsam Unverdauliches –⁴⁰¹

³⁹⁹ Vgl. „Woran mißt sich objektiv der Werth? Allein an dem Quantum gesteigerter und organisirter Macht, nach dem, was in allem Geschehen geschieht, ein Wille zum Mehr...“ (N 11[83], in: KSA, Bd.13, S.40).

⁴⁰⁰ Deshalb sagt Nietzsche folgendermaßen: „Die Reduktion der Philosophie auf den „Willen zu einer Erkenntnißtheorie“ ist komisch“ (N 1[60], in: KSA, Bd. 12, S. 26).

⁴⁰¹ N 38[10], in: KSA, Bd. 11, S. 608-609. In diesem Zusammenhang erklärt Nietzsche in seinem Nachlass aus dem Zeitraum Winter 1883–1884 ausdrücklich: „1. Der Mensch ist ein formenbildendes Geschöpf. [...] Die Gestalten und Formen, die wir sehen und in denen wir die Dinge zu haben glauben, sind alle nicht vorhanden. Wir vereinfachen uns und verbinden irgend welche „Eindrücke“ durch Figuren, die wir schaffen. Wer sein Auge zumacht, entdeckt, daß ein formenbildender Trieb fortwährend sich übt, und daß Unzähliges da versucht wird, dem keine Wirklichkeit entspricht. 2. Der Mensch ist ein rhythm-bildendes Geschöpf. Er legt alles Geschehen in diese Rhythmen hinein, es ist eine Art, sich der „Eindrücke“ zu bemächtigen. 3. Der Mensch ist eine widerstrebende Kraft: in Hinsicht auf alle anderen Kräfte Sein Mittel, sich zu ernähren und die Dinge sich anzueignen, ist, sie in „Formen“ und Rhythmen zu bringen: das Begreifen zuerst nur Schaffen der „Dinge“. Erkenntniß ein Mittel der Ernährung“ (N 24[14], in: KSA, Bd. 10, S. 651).

In diesem Kontext ist die interpretationistische-schöpferische Handlung des Menschen bezüglich der Welt und des Lebens nichts anderes als die schöpferische Handlung eines Künstlers. Nietzsches Beurteilung der existenzial-schöpferischen Veränderungsmöglichkeiten des Menschen ist hier die Anerkennung für „die künstlerische Freiheit“, für die schöpferische Selbstgestaltung des Menschen, wie ein Kunstwerk.

Wir können aus allen unseren Kräften viele Gestalten formen, oder auch die Absenz der Gestalt. Es giebt eine gewisse künstlerische Freiheit in der Vorstellung unserer Muster, die wir erreichen können.⁴⁰²

In diesem Zusammenhang kann die Frage Nietzsches nach dem: „Wille als das Gestaltende?“⁴⁰³, die er in seinem Nachlass aus dem Zeitraum Frühjahr–Sommer 1883 stellt, durch die schöpferische Praxis des Menschen ergründet werden, der wie ein Bildhauer in jedem Moment sich selbst und sein Leben als ein Kunstwerk künstlerisch gestalten kann und schöpferisch umschaffen⁴⁰⁴ lässt, und dazu als Prinzip der Zerstörung und der Schöpfung den Willen zur Macht nutzt. Nunmehr ist die Aufgabe für die künstlerische Selbstgestaltung des Menschen die schöpferische Praxis, also „Übung und ein Vorbild“.

uns selber machen, aus allen Elementen eine Form gestalten – ist die Aufgabe! Immer die eines Bildhauers! Eines produktiven Menschen! Nicht durch Erkenntniß, sondern durch Übung und ein Vorbild werden wir selber! Die Erkenntniß hat bestenfalls den Werth eines Mittels!⁴⁰⁵

Die Aufgabe der künstlerischen Selbstgestaltung des Bildhauers wird nunmehr dem Menschen als praktische Aufgabe der beständigen Selbstbejahung und Selbstüberwindung für den Aufstieg und das Wachstum seines eigenen Lebens gegeben und der Mensch kann darüber durch die existenziale Entscheidung endlich eine Veränderung zum Übermenschen verwirklichen. Das heißt, der Übermensch ist für die Menschen auf dem Markt⁴⁰⁶, die in *Zarathustra's Vorrede* in *Also sprach Zarathustra* auftreten, nicht ein Wesen, das sie sehen

⁴⁰² N 6[147], in: KSA, Bd. 9, S. 234.

⁴⁰³ N 7[266], in: KSA, Bd. 10, S. 322.

⁴⁰⁴ „Alles Schaffen ist Umschaffen – und wo schaffende Hände wirken, da ist viel Sterben und Untergehen. Und nur das ist Sterben und in Stücke gehen: ohne Erbarmen schlägt der Bildner auf den Marmor. Daß er das schlafende Bild aus dem Stein erlöse, darum muß er ohne Erbarmen sein: – darum müssen wir Alle leiden und sterben und Staub werden. Aber wir selbst sind die Bildner auch in dem Dienst seines Auges: oft erzittern wir selber vor der schaffenden Wildheit unserer Hände“ (N 10[20], in: KSA, Bd. 10, S. 371).

⁴⁰⁵ N 7[213], in: KSA, Bd. 9, S. 361.

⁴⁰⁶ Der ‚Markt‘ ist für Nietzsche ein symbolischer Begriff und- Ort. Er ist 1) der Ort der letzten Menschen, und 2) der angestammte Ort der Metaphysik, den es sonst noch in Kirchen gibt. Deshalb schreit Nietzsche auf dem Markt den Tod Gottes und lehrt die Völker auf dem Markt den Übermenschen (Türcke, Christoph, *Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft*, Frankfurt am Main 1989, S. 16-17; FW III, 125, in: KSA, Bd. 3, S. 480-482; Za I, Zarathustra's Vorrede, 3, in: KSA, Bd. 4, S. 14-16).

können, nur weil sie das sehen möchten, sondern eine Bezeichnung für die Handlung und die Tätigkeit der Selbstbejahung und Selbstüberwindung, der nur durch ihre Praxis existieren kann, und er ist zugleich ein existenzialer Menschentyp, der sein Ziel nur dadurch erreichen kann.⁴⁰⁷ Auf diese Weise ist für Nietzsche der Übermensch ein existierendes und gleichzeitig abwesendes Wesen.

⁴⁰⁷ Pieper, Annemarie, *Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch*, S. 56. siehe dazu. „Die Menschen wollen den Übermenschen *sehen*. Sie haben somit überhaupt nicht verstanden, daß der Übermensch nichts handgreiflich Sichtbares ist, sondern etwas, das getan werden muß“ (Ebd., S. 62). „Der Übermensch ist höchste Aktivität, kein Seinzustand. [...] Übermensch ist keine *Seinart*, sondern die Qualität eines unaufhebbar prozessualen *Selbstwerdens*“ (Pieper, Annemarie, *Zarathustra als der Verkünder des Übermensch*, in: Stiftung Weimarer Klassik von Rüdiger Schmidt und Andreas Schirmer (Hrsg.), *Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches*, Weimar 1999, S. 241-242). s. a. „Im Schaffen des Übermenschen und d. h. im Über-sich-hinaus-sich-Schaffen liegt das Wesen des Menschen. Der vorfindliche Mensch ist zurücklassen, zu überwindet auf den Übermenschen hin. [...] Der Übermensch ist nicht ohne Vermittlung durch diesen Menschen, er ist nichts an sich Seiendes, sondern er ist nur, indem der Mensch ihn schafft und d. h. sich auf ihn hin schaffend überwindet“ (Meckel, Markus, *Der Weg Zarathustra als der Weg des Menschen. Zur Anthropologie Nietzsches im Kontext der Rede von Gott im „Zarathustra“*, S. 184).

IV. Kapitel: Der Wille zur Macht als ästhetisches Selbstgestaltungsprinzip

11. „Die Heilkunst der Zukunft“

Nietzsche stellt in seinem Nachlass aus dem Zeitraum Frühjahr 1888 einen philosophischen Plan vor. Dieser Plan besteht aus insgesamt acht Teilen⁴⁰⁸. Der siebte davon heißt „Der Wille zur Macht: Bewußtwerden des Willens zum Leben“ und der letzte trägt den Titel „Die Heilkunst der Zukunft“. Auf Grund der Tatsache, dass die Nachlässe aus dem Zeitraum 1885-1888 den ganzen Plan und Inhalt über den *Willen zur Macht* enthalten⁴⁰⁹, kann man Nietzsches philosophische Intention über den Willen zur Macht ahnen. Das heißt, der Wille zur Macht ist das Grundprinzip, das die organische Beziehung zwischen dem Menschen und dem Leben garantiert, wie Nietzsches Aussage: „Leben ist Wille zur Macht“.⁴¹⁰

⁴⁰⁸ „1. Die wahre und die scheinbare Welt, 2. Die Philosophen als Typen der *décadence*, 3. Die Religion als Ausdruck der *décadence*, 4. Die Moral als Ausdruck der *décadence*, 5. Die Gegenbewegungen : warum sie unterlegen sind, 6. Wohin gehört unsere moderne Welt, in die Erschöpfung oder in den Aufgang?—ihre Vielheit und Unruhe bedingt durch die höchste Form des Bewußtwerdens. 7. *Der Wille zur Macht : Bewußtwerden des Willens zum Leben*, 8. *Die Heilkunst der Zukunft*“ (15[20], in: KSA, Bd. 13, S. 418).

⁴⁰⁹ Der Wille zur Macht ist ein Name des Buches, das Nietzsche eigentlich als sein Hauptwerk denkt und vorbereitet, aber nicht zu Ende bringen konnte. Der Wille zur Macht tritt zum ersten Mal als Konzept in einem Nachlass mit dem Titel „Der Wille zur Macht. Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens“ im August-September des Jahres 1885 auf. Anschließend entdeckt man ihn bis zum August des Jahres 1888, mal in einzelnen Kapiteln und mal in ganzen Werken, als Konzept oder Plan. Auf diese Weise sind in den Nachlässen von 1885 bis Anfang 1889 die Schreibpläne mehrerer Konzepte und Pläne sowie Änderungen in Titel und Inhaltsverzeichnis zum ‚Willen zur Macht‘ zu finden. Später ändert Nietzsche den Titel ‚Willen zur Macht‘ in ‚Umwertung aller Werte‘ um. Aber dieser Plan wird auch aufgegeben. Also ist *der ‚Wille zur Macht‘* weder ein Buch, das so einen metaphysischen Titel trägt, wie Heideggers in seinem Buch beschreibt, noch das Buch, das im Jahr 1906 von Elisabeth Förster-Nietzsche und Heinrich Köselitz (alias Peter Gast) veröffentlicht wird. In diesem Kontext bestimmt Alfred Baeumler den Willen zur Macht als Hauptwerk Nietzsches deutlich (Heidegger, Martin, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, S. 59; Alfred, Baeumler, Nachwort, In: Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, Stuttgart 1980, S. 699; ders., *Der Wille als Macht*, Guzzoni, Alfredo (Hrsg.), in: 90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption, Königstein/Ts 1979, S. 35-38). dazu vgl. *Nietzsches Nachlaß 1885-1888 und der „Wille zur Macht“, Kommentar zu Band 1-13*, in: KSA, Bd.14, S. 383-400; Schaberg, William H., *Nietzsches Werke. Eine Publikationsgeschichte und kommentierte Bibliographie*, Basel 2002, S. 259-261; Frenzel, Ivo, *Nietzsche*, Hamburg 1966, S. 119-121; Ulmer, Karl, *NIETZSCHE – Einheit und Sinn seines Werkes*, Bern, 1962, S. 63-65; Montinari, Mazzino, *Nietzsches Nachlass von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht (1976)*, in: Jörg Salaquarda, NIETZSCHE, Darmstadt 1996, S. 323-349; Müller-Lauter, Wolfgang, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht (1974)*, in: a.a.O., S. 236-244; Colli, Giorgio, *Distanz und Pathos. Einleitungen zu Nietzsches Werken*, Hamburg 1993, S. 125-144, S. 151-156; Danto, Arthur. C., *Nietzsche als Philosoph*, S. 258; Gerhardt, Volker, *Philosophieren im Widerspruch zur Philosophie*, in: Nietzscheforschung, Bd. 15 (2008), S. 271. Über die Pläne des Willens zur Macht in der Nachlässe Nietzsches. 39[1], S. 610 · 40[2], S. 629 · 40[48], S. 652-653 · 40[50], S. 653, in: KSA, Bd. 11; 1[35], S. 19 · 2[73], S. 94 · 2[100], S. 109 · 3[4], S. 171 · 5[75], S. 218 · 7[64], S. 318 · 9[164], S. 432, in: KSA, Bd. 12; 11[414], S. 192 · 14[77], S. 256 · 14[78], S. 257 · 14[136], S. 320 · 14[156], S. 340 · 15[100], S. 466 · 16[86], S. 515 · 18[17], S. 537 · 19[2], S. 542 · 19[8], S. 545, in: KSA, Bd. 13.

⁴¹⁰ „was sind unsere Werthschätzungen und moralischen Gütertafeln selber werth? Was kommt bei ihrer Herrschaft heraus? Für wen? In Bezug worauf? – Antwort: für das Leben. Aber was ist Leben? Hier thut also eine neue bestimmtere Fassung des Begriffs „Leben“ noth: meine Formel dafür lautet: Leben ist Wille zur Macht“ (2[190], in: KSA, Bd. 12, S. 161).

Dies bedeutet, dass der Mensch auf Grund vom Willen zur Macht das praktischen Lebens der beständigen Selbstüberwindung für seine existenziale Veränderung lebt und das Lebens die existenziale Veränderung des Menschen vollständig widerspiegelt. Das heißt, das Leben der Selbstüberwindung des Menschen bedeutet genauso die Selbstüberwindung des Lebens, und dieses existenziale Lebensprinzip des menschlichen Lebens ist das wesentliche Phänomen des Willens zum Leben für den beständigen Aufstieg und das Wachstum.

Der Wille zum Leben wehrt sich gegen die Schlüsse der Vernunft und versucht diese zu trüben: daher die Bedeutung, die man den letzten Augenblicken des Lebens auf dem Sterbebette beilegt, als ob da noch etwas zu fürchten oder zu hoffen wäre.⁴¹¹

Die existenziale Gesundheit des menschlichen Lebens und dafür ein solcher Plan der philosophischen Heilung von Nietzsche bedeutet, dass der Wille zur Macht als die „Heilkunst der Zukunft“ wirken kann, die die existenzial-übermenschliche Veränderung des Menschen zum „Menschen der Zukunft“⁴¹² als „der schöpferische Geist“⁴¹³ und dadurch seine „übermenschliche Zukunft“⁴¹⁴ ermöglicht. Aber diese Möglichkeit, die der Wille zur Macht für das gesunde Leben des Menschen als die „Heilkunst der Zukunft“ bietet, kann nur durch die existenziale Wirkung des Willens zur Macht endlich ergründet werden über die schöpferische Veränderungsmöglichkeit des Menschen, also auf Grund vom Willen zur Macht ergibt sich die Erklärung über das „Bewußtwerden des Willens zum Leben“.

Nach Nietzsche hat die Menschheit bisher durch den ontologisch-teleologisch-kausalen Glauben der Welt und des Lebens, „daß ein Gott das Gute wolle, daß der Leib zu besiegen sei, um die Seele frei zu machen, daß Verantwortlichkeit für alle Handlungen und Gedanken existire“ etc. die Religion und die Moral auf die Erde des Lebens hochgehoben und verfeinert.⁴¹⁵ Aber die Menschheit hat bisher aufgrund der existenzialen Bedingungen des menschlichen Lebens an den Werten der religiösen Wahrheit und der Moral niemals gezweifelt und der Mensch hat sich darin auch die existenziale Frage nach dem eigentlichen Sinn und wahren Wert seines eigenen Lebens selbst niemals gestellt. Nach Nietzsche sind solche nihilistischen Geschichten der Menschheit nicht mehr als „Krankheits-Geschichten“, die „unter einer religiös-moral<ischen> Nomenklatur“⁴¹⁶ systematisiert wurden. Das heißt,

⁴¹¹ N 20[2], in: KSA, Bd. 8, S. 361.

⁴¹² GM II, 24, in: KSA, Bd. 5, S. 336.

⁴¹³ GM II, 24, in: KSA, Bd. 5, S. 336.

⁴¹⁴ N 27[74], in: KSA, Bd. 11, S. 293.

⁴¹⁵ N 23[161], in: KSA, Bd. 8, S. 464.

⁴¹⁶ N 14[13], in: KSA, Bd. 13, S. 223.

die Welt und das menschliche Leben wurden bisher lediglich durch die metaphysisch-religiös-moralische Regeln und Logik eingeschränkt.

In diesem Kontext qualifiziert Nietzsche die metaphysische, traditionelle Philosophie und darüber als ontologisch-teleologische Form sowie als geschichtliche-kulturelle Basis der Religion das Christentum als lebensfeindliche Dekadenz und er erfasst dadurch das Symptom des psychologisch-physiologischen Verfalls des Menschen, also den dekadenten Instinkt des Menschen.

„Christentum“ ist synonym mit „Religion“ geworden: alles was man außerhalb der großen und guten christlichen Tradition thut, wird unfruchtbar sein.⁴¹⁷

Ferner entdeckt Nietzsche die moralische Form der Religion, die über das Handeln des Menschen in der wirklichen Lebenswelt, wie über die individuelle Wertschätzung von Gut und Böse, mit universellem Anspruch moralisch urteilt. So wird dem Leben ein metaphysisch-religiöser Wert verlieht, wie das höchste Gut oder die Erlösung des Lebens, also die „religiöse Moral“⁴¹⁸, die das Christentums und die Moral teleologisch verbindet. Für Nietzsche ist diese metaphysisch-religiös-moralische Unterdrückung nicht mehr als eine geschichtliche Krankheit, die sich bisher in der menschlichen Lebenswelt verborgen hat, also nicht mehr als ‚Lungentuberkulose der Menschheit‘.

Die Medizin, die in einer gewissen moralischen délicatesse den Anfang d’*étisie* sieht...(de *phtisie*?)⁴¹⁹

Nietzsches Diagnose über die Lungentuberkulose der Menschheit bedeutet hier, dass das Tuberkelbazillus (i. e. der moralisch-religiös-metaphysische Idealismus) in die Lunge der Menschheit (i. e. die wirkliche Lebenswelt) eingedrungen ist und der Mensch dadurch krank geworden ist, sowie dass das Leben des Menschen, das längst von solcher Idee infiziert wurde, schon die letzte Phase erreicht hat, in der man ohne metaphysisch-religiös-moralischen Trost und Hilfe nicht mehr allein atmen könnte. Das psychologisch-physiologische Symptom dieser Krankheit erscheint nach Nietzsche als existenziale Ohnmacht und schöpferische Unfähigkeit des Menschen gegenüber seinem Symptom. Dies äußert sich z. B. als Rechtfertigung der christlich-moralischen Interpretation der Welt und des Lebens, als Mangel an „Macht und Selbstüberzeugung“, als Mangel an interpretationistisch-schöpferischen Fähigkeiten zur

⁴¹⁷ N 11[399], in: KSA, Bd. 13, S. 185.

⁴¹⁸ N 17[6], in: KSA, Bd. 13, S. 528.

⁴¹⁹ N 11[401], in: KSA, Bd. 13, S. 185.

Selbstbestimmung des neuen Sinns und Werts des Lebens, als Mangel am „großen bejahenden Machtgefühl“ und dadurch als Verlust der Überwindungsfähigkeit, als Abnahme des Willens zu Gesundheit und zum Leben etc.⁴²⁰

Auf diese Weise ist der Versuch Nietzsches, die große Krankheit, die bisher im Prozess der geschichtlichen Entwicklung und des kulturellen Fortschritts der Menschheit innegewohnt hat, zu heilen, ein Versuch der philosophischen Heilung für die gesamte Gesundheit der Welt und des menschlichen Lebens. Dadurch will er den dualistischen Gegensatz und das Missverständnis der Welt und des Lebens auflösen. Meiner Meinung nach kann die Philosophie Nietzsches, die im psychologisch-physiologischen Verfall des Menschen die philosophische Wiederherstellung seiner existenziellen Gesundheit versucht, durchaus eine ‚die Philosophie der Gesundheit‘ genannt werden.

12. Das künstlerische „Bewußtwerden des Willens zum Leben“

Die ästhetische Selbstgestaltung des Menschen ist die künstlerische schöpferische Praxis seines Lebens. Nach Nietzsche ist im Menschen der Gegensatz zwischen „Geschöpf“ und „Schöpfer“ vereint.⁴²¹ Für ihn ist der Mensch als einheitliches Wesen Geschöpf und Schöpfer, Gegenstand der Schöpfung sowie Subjekt als Schöpfer. Das heißt, der Mensch hat schon in sich selbst den Gegenstand der Schöpfung und dieser Gegenstand der Schöpfung ist als praktischer Gegenstand der künstlerischen Selbstgestaltung gerade das Selbst. Nunmehr nennt Nietzsche durch den Willen zur Macht den „Schaffens-Willen“⁴²² sowie „die gestaltende Kraft“⁴²³ der ästhetischen Selbstgestaltung zur existenziellen Aufgabe aller Menschen. Und der Wille zur Macht ermöglicht das „Bewußtwerden des Willens zum Leben“, also „künstlerische Bewußtwerden des Willens zum Leben“ für die beständige ästhetische Selbstgestaltung des Menschen.

⁴²⁰ 14[29], in: KSA, Bd. 13, S. 232. dazu vgl. Die Faulheit ist der Zukunft müde und die Enthaltung von der Zukunft (Lévinas, Emmanuel, *Vom Sein zum Seienden*, Freiburg/München 2008, S. 33). (und) ‚Die Faulheit bedeutet ebenfalls eine Unmöglichkeit anzufangen und der Vollzug des Anfangs‘ (Ebd., S. 28). ‚Die Heilkunst-Funktion‘ von Nietzsches Philosophie ist ein *zukunftsorientierendes Denken*, das immer aus der Gegenwart ausgeführt wird. Die Krankheit bedeutet ein Symptom, das durch die machtlose Interpretation über den Sinn der Krankheit verursacht wird, und bedeutet einen Zustand „der Schlaflosigkeit“ (ders., *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 2003, S. 23), der die offene Möglichkeit des Lebens nicht erkennt. s. a. Gerhardt, Volker, *Macht und Moral. Zum Ansatz einer „Umwertung der Werte“ bei Nietzsche*, in: Matthias Junge (Hrsg.), *Macht und Moral. Beiträge zur Dekonstruktion von Moral*, Wiesbaden 2001, S. 65-67.

⁴²¹ JGB VII, 225, in: KSA, Bd. 5, S. 161.

⁴²² Za II, Auf den glückseligen Inseln, in: KSA, Bd. 4, S. 111.

⁴²³ 2[76], in: KSA, Bd. 12, S. 96.

Die Kunst ist die existenziale Handlung sowie Tätigkeit des Lebens, mit der der Mensch selbst den Gegensätze seines Inneren eint und eine neue Weise seines eigenen Lebens schafft. Das heißt, die Kunst ist eine Tätigkeit des Willens zur Macht, der im menschlichen Leben organisch funktioniert⁴²⁴, eine Bezeichnung für das gesamte Schöpfungshandeln des Menschen. Nietzsche sieht die wesentliche Funktion der Kunst im Herstellen einer organischen Einheit zwischen der Kunst und dem Leben, also im Schaffen eines künstlerischen Rausches des Lebens als Mittel der schöpferische Selbstgestaltung des Menschen und der Vollendung seines Lebens.⁴²⁵ In diesem Sinne fordert Nietzsche nicht einen „bisherige(n) Künstler [...] als der kleine Vollender“⁴²⁶, sondern einen großen, existenzialen Künstler des Lebens, der sich selbst schöpferisch gestaltet und dadurch sein eigenes Leben als ein Kunstwerk sublimieren kann.⁴²⁷

Wille zur Macht als Kunst [...] Die Größe eines Künstlers bemißt sich nicht nach den „schönen Gefühlen“ die er erregt: das mögen die Weiblein glauben. Sondern nach dem Grade, in dem er sich dem großen Stile nähert, in dem er fähig ist des großen Stils. Dieser Stil hat das mit der großen Leidenschaft gemein, daß er es verschmäht zu gefallen; daß er es vergißt zu überreden; daß er befiehlt; daß er will... Über das Chaos Herr werden das man ist; sein Chaos zwingen, Form zu werden; Nothwendigkeit werden in Form: logisch, einfach, unzweideutig, Mathematik werden; Gesetz werden –: das ist hier die große Ambition.⁴²⁸

Für Nietzsche ist die künstlerische Gestaltungsmöglichkeit des Menschen nicht anders als Ästhetisierung des Lebens. Und in dieser Ästhetisierung des Lebens wird das Leben des Menschen nicht als ein Vollkommenes selbst oder ein göttliches geniales Wunder selbst gegen das Werden⁴²⁹ betrachtet, sondern als ein unvollendetes Kunstwerk, das stets gestaltet werden muss. Der Mensch muss sein Leben zu einem Kunstwerk machen, die seinen eigenen Sinn und Wert beinhaltet, auch wenn der Prozess der künstlerischen Gestaltung seines eigenen Lebens durch viel Langeweile und beständige Selbstüberwindung herausfordert. In

⁴²⁴ 14[120], in: KSA, Bd. 13, S. 299.

⁴²⁵ 14[47], in: KSA, Bd. 13, S. 241.

⁴²⁶ 2[66], in: KSA, Bd. 12, S. 89.

⁴²⁷ „Das Subjekt, das sich als ein Kunstwerk versteht, will nicht mehr „sich selbst“ in aller Wahrheit und Reinheit entdecken, nicht den Menschen in seinem „eigentlichen Sein“ befreien, sondern sich selbst erfinden und erarbeiten“ (Schmid, Wilhelm, *Uns selbst Gestalten. Zur Philosophie der Lebenskunst bei Nietzsche*, S. 53). Der praktische Mensch ist hier ein anderer Name für den ‚schaffenden Künstler‘ als der dionysisch-autarke Mensch, der aus einer fulminanten Körpervfassung heraus seine genuine Denk- und Wertungsweise entwickelt (Hoyer, Timo, *„Höherbildung des ganzen Leibes“*. *Friedrich Nietzsches Vorstellungen zur Körpererziehung*, S. 68).

⁴²⁸ 14[61], in: KSA, Bd. 13, S. 246-247.

⁴²⁹ MA I, Aus der Seele der Künstler und Schriftsteller, 162, in: KSA, Bd. 2, S. 151-152.

diesem Sinne fordert Nietzsche den Menschen, dass sie nicht „Herr in der eigenen Werkstatt“ wird, sondern „Meister seiner Lebenskunst“.⁴³⁰

Nietzsches Versuch über die künstlerische Selbstgestaltung des Lebens ist auch eine Methode, die die neue Beziehung zwischen dem menschlichen Leben und der Welt bilden kann. Grund dafür ist, dass der Prozess der Ästhetisierung des Lebens als schöpferisches Spiel des Menschen, also als Spiel des freien Geistes, die Befreiung von der bestehenden idealistischen Idee und dadurch einen existenzialen Sinn und Wert des individuellen Lebens schaffen kann. Der Spieltrieb, durch den der Prozess des Werdens und Vergehens, des Bauen und der Zerstörung jedes Mal neu beginnt, manifestiert sich hier notwendig im Spiel der großen Bejahung (*der Unschuld des Werdens*) für die werdende Welt. Nunmehr wird das Werden der Welt durch die Zerstörung der bestehend bestimmten Wahrheiten und Werte auch eine große Gestaltungswelt des Sinns und Werts, in der die interpretierend-schöpferische Gestaltung des Menschen anerkannt wird und sich spiegelt, also ein Kunstwerk.

Ein Werden und Vergehen, ein Bauen und Zerstören, ohne jede moralische Zurechnung, in ewig gleicher Unschuld, hat in dieser Welt allein das Spiel des Künstlers und des Kindes. Und so, wie das Kind und der Künstler spielt, spielt das ewig lebendige Feuer, baut auf und zerstört, in Unschuld – und dieses Spiel spielt der Aeon mit sich. Sich verwandelnd in Wasser und Erde thürmt er, wie ein Kind Sandhaufen am Meere, thürmt auf und zertrümmert; von Zeit zu Zeit fängt er das Spiel von Neuem an. Ein Augenblick der Sättigung: dann ergreift ihn von Neuem das Bedürfnis, wie den Künstler zum Schaffen das Bedürfnis zwingt. Nicht Frevelmuth, sondern der immer neu erwachende Spieltrieb ruft andre Welten ins Leben. Das Kind wirft einmal das Spielzeug weg: bald aber fängt es wieder an, in unschuldiger Laune. Sobald es aber baut, knüpft und fügt und formt es gesetzmäßig und nach inneren Ordnungen.⁴³¹

In diesem Zusammenhang sind nach Nietzsche der dionysische Begriff⁴³² und das „dionysische Phänomen“⁴³³ die existenziale Befreiung des Menschen. Auf Grund der

⁴³⁰ MA II, Der Wanderer und sein Schatten, 266, in: KSA, Bd. 2, S. 667. „Das Dasein gehört nicht den Kategorien der Moral zu, sondern ist etwas von der Art eines Kunstwerks. Die größten Anstrengungen sind „auf sich als Kunstwerk“ zu verwenden. Dazu dient auch die Ästhetik des Schaffenden: zur Gestaltung des eigenen Lebens als Kunstwerk“ (Schmid, Wilhelm., *Uns selbst Gestalten. Zur Philosophie der Lebenskunst bei Nietzsche*, S. 58).

⁴³¹ PHG, 7, in: KSA, Bd. 1, S. 830-831. dazu vgl. Rehn, Rudolf, *Nietzsches Modell der Vorsokratik*, in: Daniel W. Conway und Rudolf Rehn, Nietzsche und die antike Philosophie, Trier 1992, S. 39-41; Jordan, Wolfgang, *Friedrich Nietzsches Naturbegriff zwischen Neuromantik und positivistischer Entzauberung*, S. 63-65.

⁴³² „Das Verlangen nach Zerstörung, Wechsel, Werden kann der Ausdruck der übervollen, zukunftsschwangeren Kraft sein (mein terminus ist dafür, wie man weiss, das Wort „dionysisch“)“ (FW V, 370, in: KSA, Bd. 3, S. 621). Nietzsche bezeichnet in *Also sprach Zarathustra* in *Ecce Homo* den Begriff des Dionysos als „höchste That“ für die übermenschliche Zukunft des Menschen, als „das ewige Ja“ über die Welt des dionysischen

dionysischen großen Bejahung des Menschen für Zerstörung, Schöpfung, Wechsel und Werden seiner selbst entsteht Sinn und Wert seines eigenen Lebens, sowie eine Weise der künstlerischen Freiheit für seine ästhetische Selbstgestaltung. In diesem Kontext bestimmt Nietzsche die Kunst als „Wille zur Überwindung des Werdens“, also die Tätigkeit des Willens zur Macht.⁴³⁴

Nach Nietzsche setzt die Kunst eine organische Beziehung zwischen Leben und Kunst voraus⁴³⁵ und dieses bedeutet hier, dass beide Bereiche als „existentialästhetisch“⁴³⁶ wirken. Entgegen der pessimistischen Kunst Schopenhauers, die die Verneinung und Resignation des Willens zum Leben und den vorübergehenden Trost und Befreiung des Lebens befürwortet, entdeckt Nietzsche die wesentliche Funktion⁴³⁷ der tragisch-dionysischen Kunst, darin, dass sie die Schönheit und Häßlichkeit, Schöpfung und Zerstörung, also das lebendige Leben, die Not und das Schicksal selbst des Lebens mutig bejahen und überwinden kann. Diese ideale Beziehung zwischen Leben und Kunst sieht er verwirklicht im Leben des Griechen.

das Dionysische als Zugang zu den Griechen.⁴³⁸

Und Nietzsche erfasst vom Gesichtspunkt der tragischen Kunst der Griechen aus ihre „treibende Lebenskraft“⁴³⁹, die Möglichkeit des Widerstandes gegen den Pessimismus.

Werden (Ewige Wiederkunft) und dies als Grundbedingung des Typus Zarathustras, der „die höchste Art alles Seienden“ darstellt (EH, Also sprach Zarathustra, 6, in: KSA, Bd. 6, S. 343-345). s. a. Hödl, Hans Gerald, *Der letzte Jünger des philosophischen Dionysos*, Berlin 2009, S. 582-588.

⁴³³ „das (ein dionysisches Phänomen – S.B.L.) uns immer von Neuem wieder das spielende Aufbauen und Zertrümmern der Individualwelt als den Ausfluss einer Urlust offenbart, in einer ähnlichen Weise, wie wenn von Heraklit dem Dunklen die weltbildende Kraft einem Kinde verglichen wird, das spielend Steine hin und her setzt und Sandhaufen aufbaut und wieder einwirft“ (GT, 24, in: KSA, Bd. 1, S. 153).

⁴³⁴ 7[54], in: KSA, Bd. 12, S. 313.

⁴³⁵ N 14[23], in: KSA, Bd. 13, S. 228.

⁴³⁶ Müller, Enrico, *Die Griechen im Denken Nietzsches*, Berlin 2005, S. 54. E. Müller verwendet über die existenzial-tragische Interaktion der griechischen Tragödie und das Leben der Griechen den Ausdruck „existentialästhetisch“. Die Erfahrungsform der griechischen Tragödie vermittelt dem teilnehmenden Publikum die existenzial-entgrenzend-ekstatische Auslegung des dionysischen Leidens, also den „existentiellen Erregungszustand“. Sie beinhaltet gegenüber der pessimistisch-nihilistischen Weise des Lebens in der lebendigen wirklichen Lebenswelt den Sinn der stetigen Bejahung und Überwindung (Leiden, Tod und Auferstehung des Dionysos) über die Not des Lebens, wie Nietzsche die „dionysische Weisheit“ (GT, 19, in: KSA, Bd. 1, S. 128) bezeichnet hat (Müller, Enrico, *Die Griechen im Denken Nietzsches*, S.52-54). Die dionysische Weisheit Nietzsches ist gerade die Weisheit des Lebens der Griechen.

⁴³⁷ N 14[47], in: KSA, Bd. 13, S. 241. „die Tragödie gehört ihrer reichsten Zeit von Kraft an“ (2[111], in: KSA, Bd. 12, S. 117). Für Nietzsche ist das ‚Tragische‘ und das ‚Dionysische‘ der untrennbare einheitliche Begriff. Über den ambivalente Bedeutung diesen Begriffspaares, vgl. Nak-Rim, Chung, *Der tragisch-dionysischen Gedanke. Eine Interpretation der Philosophie Nietzsches*, Würzburg 2004, S. 72-76. Über die tragische Kunst, vgl. Pădurean, Vasile, *Spiel-Kunst-Schein, Nietzsches als ursprünglicher Denker*, Stuttgart 2008, S. 182-183.

⁴³⁸ 9[29], in: KSA, Bd. 10, S. 354.

⁴³⁹ Gerhardt, Volker, *Friedrich Nietzsche*, S. 85.

Ein Protest gegen den Pessimismus: vom Standpunkte der Griechen aus. Der „tiefsinnige“ und zum zartesten und schwersten Leiden einzig befähigte Grieche.⁴⁴⁰

Auf diese Weise denkt Nietzsche daran, dass die Griechen den tragischen Geist des Lebens haben, also den dionysisch bejahenden Willen zum Leben, der die Not seines eigenen Lebens mutig überschreitet und dadurch sich selbst über sich hinaus steigert.⁴⁴¹ Also nennt Nietzsche den Zustand der höchsten Bejahung des Menschen über sein eigenes Leben den „tragisch-dionysischen Zustand“⁴⁴². Er bezeichnet solch einen psychologisch-physiologischen Zustand als „griechische Heiterkeit“ gegen die „alexandrinische Heiterkeit“ des „theoretisch“-„sokratischen“ Menschen, die als Verlust der Tragödie vertreten wird.⁴⁴³

die berühmte griechische Heiterkeit [...] Die starken Rassen, so lange sie reich und überreich noch an kraft sind, haben den Muth dazu die Dinge zu sehen, wie sie sind: tragisch... Für sie ist die Kunst mehr als eine Unterhaltung und Ergötzlichkeit; sie ist eine Kur...⁴⁴⁴

Aber nach Nietzsche sind die mythologisch-künstlerische Rechtfertigung und das große Bedürfnis der Griechen nach der Welt und dem Leben nicht die Bejahung der Welt und des Lebens selbst, sondern nur ein metaphysischer Trost, also eine metaphysische Handlung, die in jedem Moment eine tragische Illusion⁴⁴⁵ und einen künstlichen Schein des Lebens erzeugt.

Der Grieche kannte und empfand die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins: um überhaupt leben zu können, musste er vor sie hin die glänzende Traumgeburt der Olympischen stellen. [...] Um leben zu können, mussten die Griechen diese Götter, aus tiefster Nöthigung, schaffen: welchen Hergang wir uns wohl so vorzustellen haben, dass aus der ursprünglichen

⁴⁴⁰ 7[7], in: KSA, Bd. 10, S. 238.

⁴⁴¹ 9[29], in: KSA, Bd. 10, S. 354.

⁴⁴² 14[24], 3, in: KSA, Bd. 13, S. 229. Der tragisch-dionysische Zustand als Zustand der höchsten Bejahung des Menschen bedeutet seinen Zustand in der dionysischen Existenz. Und der Zustand der dionysischen Existenz des Menschen ist der Unterboden von Nietzsches „Zukunfts-Ästhetik“, die als „Unterboden der ganzen Nietzscheschen Kunsttheorie“ seine früh ästhetische Weltbejahung zur Bejahung der werdenden Welt selbst (ewige Wiederkunft) bestimmt. Er ermöglicht auf Grund des dionysischen Mythos von Zagreus seinen Tod und seine Wiedergeburt zur Zerstörung und Schöpfung, also zum schöpferischen Spiel des Kindes und dadurch wird die künstlerisch-übermenschliche Existenz des Menschen lebbar (Wohlfahrt, Günter, *Aristen-Metaphysik. Ein Nietzsche-Brevier*, Würzburg 1991, S. 28, 33, 41-43). „Dieser Augenblick des ästhetischen, d.h. tragisch-dionysischen Zustands als des höchsten Zustands von Bejahung des Daseins ist der Augenblick, in dem der ‚abgründlichste Gedanke‘ der ewigen Wiederkunft ausgestanden wird. Der Augenblick der ästhetischen Epiphanie des Künstler-Gottes Dionysos-Zagreus ist der Augenblick der ewigen Wiederkunft. Die Kunst ist das wahre Organon der Philosophie der ewigen Wiederkunft. Der Begriff des Dionysos ist die Brücke zwischen der ästhetischen Weltauslegung der Frühschrift, in der Nietzsche schon als ‚Jünger‘ dieses Gottes spricht, und dem späten Grundgedanken der ewigen Wiederkunft“ (Wohlfahrt, Günter, *Das spielende Kind. Nietzsche: Postvorsokratiker-Vorpostmoderner*, Essen 1999, S. 44).

⁴⁴³ GT, 15, in: KSA, Bd. 1, S. 98 · 100 · 17, S.115. Über die konkrete Erklärung darüber, vgl. Schmidt, Jochen, *Kommentar zu Nietzsches Die Geburt der Tragödie*, Berlin/Boston 2012, S. 297-314 · 325-332.

⁴⁴⁴ N 14[22], in: KSA, Bd. 13, S. 228.

⁴⁴⁵ Düsing, Edith, *Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus*, München 2006, S. 290.

titanischen Götterordnung des Schreckens durch jenen apollinischen Schönheitstrieb in langsamen Uebergängen die olympische Götterordnung der Freude entwickelt wurde: wie Rosen aus dornigem Gebüsch hervorbrechen. Wie anders hätte jenes so reizbar empfindende, so ungestüm begehrende, zum Leiden so einzig befähigte Volk das Dasein ertragen können, wenn ihm nicht dasselbe, von einer höheren Glorie umflossen, in seinen Göttern gezeigt worden wäre. Derselbe Trieb, der die Kunst in's Leben ruft, als die zum Weiterleben verführende Ergänzung und Vollendung des Daseins, liess auch die olympische Welt entstehen, in der sich der hellenische „Wille“ einen verklärenden Spiegel vorhielt. So rechtfertigen die Götter das Menschenleben, indem sie es selbst leben – die allein genügende Theodicee!⁴⁴⁶

In diesem Kontext hört die „Aristen-Metaphysik“⁴⁴⁷ als frühe kunstphilosophische Weltanschauung Nietzsches auf, die gegen die dionysische Bejahung des Menschen über die werdende Welt und das wirkliche Leben selbst die Kunst als eigentliche metaphysische Tätigkeit des Menschen bestimmt und dadurch die Existenz des Menschen und das Dasein der Welt ästhetisch rechtfertigen will. Und in seiner späten Philosophie tritt die „Physiologie der Kunst“⁴⁴⁸ (mit der „Physiologie der Ästhetik“⁴⁴⁹) auf, die nicht die künstlerische Schöpfung eines metaphysischen Scheins, sondern die ästhetische Selbstgestaltung des menschlichen Lebens ermöglicht.⁴⁵⁰

⁴⁴⁶ GT, 3, in: KSA, Bd. 1, S. 35-36.

⁴⁴⁷ GT, Versuch einer Selbstkritik, 2, S. 13 · 5, S. 17, in: KSA, Bd. 1. „In der Vorrede (der Geburt der Tragödie – S.B.L.), mit der Richard Wagner wie zu einem Zwiegespräche eingeladen wird, erscheint dies Glaubensbekenntnis, dies Artisten-Evangelium „die Kunst als die eigentliche Aufgabe des Lebens, die Kunst als dessen metaphysische Thätigkeit...“ (N 17[3], in: KSA, Bd.13, S.523). Über die gedankliche Veränderung Nietzsches, die als Alternative zur Überwindung der Aristen-Metaphysik für die neue wahre Erkenntnis der werdenden Welt und des menschlichen Lebens die „Redlichkeit“ und „Leidenschaft“ der Erkenntnisse („Passio Nova oder Von der Leidenschaft der Redlichkeit“ (N 6[461], in: KSA, Bd. 9, S. 316)) vorstellt, vgl. Brusotti, Marco. *Verkehrte Welt und Redlichkeit gegen sich. Rückblicke Nietzsches auf seine Wagneranhängerschaft in den Aufzeichnungen 1880 – 1881*, in: ‚Centaur – Geburten‘. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, Tilman Borsche, Federico Gerrata und Aldo Venturelli (Hrsg.), Berlin/New York 1994, S. 435-460.

⁴⁴⁸ N 17[9], in: KSA, Bd. 13, S. 529.

⁴⁴⁹ GM III, 8, in: KSA, Bd. 5, S. 356.

⁴⁵⁰ In dem Buch *Geburt der Tragödie* plant Nietzsche die Wiederherstellung des Griechentums durch die Tragödie der Griechen, deren Geist und Bild ihrer Leben. Ein solcher Plan Nietzsches bedeutet die Wiederherstellung der griechischen Tragödie als Zustand, in der zwei Kunstformen, die die Existenzweise des Menschen und der Welt vertreten, der apollonische Kunsttrieb (Traum und Bildende Kunst – „apollinischer Traumkünstler“ (GT, 2, in: KSA, Bd. 1, S. 30)) und der dionysische Kunsttrieb (Rausch und Musik – „dionysischer Rauschkünstler“ (Ebd.)) sich miteinander harmonisierend kombinieren („Rausch- und Traumkünstler“ (Ebd.)). Ein solcher Versuch Nietzsches erfolgt unter dem Aspekt, dass die Kunst nicht Moral, sondern eigentlich eine metaphysische Tätigkeit des Menschen ist (GT, Versuch einer Selbstkritik, 5, in: KSA, Bd. 1, S. 17), und dass das Dasein und die Welt nur durch ästhetische Phänomene ewig gerechtfertigt werden kann (GT, 5, in: KSA, Bd. 1, S. 47). Die tragische Kunst bietet nämlich gegen das Entsetzliche und das Absurde des Daseins einen metaphysischen Trost des ästhetischen Scheins, der tragischen Chor funktioniert ferner als Möglichkeit der Erlösung und Heilung (GT, 7, in: KSA, Bd. 1, S. 56-57). Und Nietzsche diagnostiziert, dass die griechische Tragödie durch den Rationalismus des Sokrates und Euripides unterging – „„Vernünftigkeit“ gegen Instinkt“ (EH, Die Geburt der Tragödie, 2, in: KSA, Bd. 6, S. 310), ein ewiger „Kampf zwischen der theoretischen und tragischen Weltbetrachtung“ (GT, 17, in: KSA, Bd. 1, S. 111) –, und erwartet die

Aus der Setzung Nietzsches, die Kunst als die „Morphologie“ des Willens zur Macht⁴⁵¹ und „Physiologie“ als „die organischen Funktionen“⁴⁵² zu verstehen, kann man den begrifflichen

Auferstehung der Tragödie durch das Wagnersche Musikdrama. Aber die „Aristen-Metaphysik“ als Nietzsches' frühe Kunstphilosophie ist nicht von metaphysischen Charakterzügen frei, was daraus hervorgeht, dass sie durch den scheinbaren Charakter der Kunst das Dasein und das Leben samt der Welt rechtfertigt (N 11[415], S. 193-194 · N 17[3], S. 520-522, in: KSA, Bd. 13). In diesem Kontext bestimmt Nietzsche auch Schopenhauers' Welt des Willens zur dionysischen Welt, die Welt der Vorstellung zur apollinischen Welt, er setzt auf den Ur-Einen und nimmt künstlerische Tätigkeiten der Menschen als Nachahmung an. Und wie daran ersichtlich wird, dass künstlerische Tätigkeiten des Menschen als Erlösungs-Tätigkeiten zur Erreichung mystischer Einheit mit dem Ur-Einen angenommen werden (GT, 1, in: KSA, Bd. 1, S. 29-30), ist seine früh „Aristen-Metaphysik“ nicht von der Metaphysik des Willens und der Erlösung des Schopenhauers befreit. Aber der Aspekt, dass die Existenz des Menschen und dessen Leben sowie die Welt durch die Kunst gerechtfertigt werden können, fließt in die Physiologie der Kunst, eine seiner späteren Philosophien, hinein. Dann kritisiert Nietzsche in dem Buch *Menschliches, Allzumenschliches* die Metaphysik, die Moral und die Religion, ferner spricht er als positivistische und aufklärerische Methoden, die die Kunst und die Metaphysik ersetzen können, die Wissenschaft und die Naturwissenschaft an (N 22[16], S. 382 · 22[20], S. 383 · 22[37], S. 386 · 23[13], S. 408 · 23[145], S. 455-456, in: KSA, Bd. 8). Diese Umdrehung des philosophischen Gedankens lässt sich an der Wendung von Schopenhauer zu Voltaire (*vom Pessimismus zum Optimismus*) deutlich festhalten. „Freier Geist“, der in diesen Kontext behauptet wird, bedeutet, wie Nietzsche es seinen Glauben nennt, die Verneinung des vereinzeltten Blicks (Perspektive) zur Kur und Selbstwiederherstellung (MA I, Vorrede, 1, in: KSA, Bd. 2, S. 14). Wie das gegensätzliche Begriffspaar „freier Geist“ und „gebundener Geist“ besagt, bleibt die Befreiung von traditionellen Gepflogenheiten, Gewohnheiten und vom Glauben, (MA I, Anzeichen höherer und niederer Cultur, 225, S. 189-190 · 226, S. 190, in: KSA, Bd. 2; dazu vgl. N 17[44], S. 304 · 20[11], S. 364-365, in: KSA, Bd. 2), die Skepsis von der Idealisierung der Lebensprozesse (MA I, Anzeichen höherer und niederer Cultur, 279, in: KSA, Bd. 2, S. 229), und das Streben, über das eigene Dasein nachzudenken und aktiv auf eigenes Leben einzugehen (N 16[47], S. 294 · 17[42], S. 304, in: KSA, Bd. 8). Dies bedeutet also die Ablehnung sowie die Überwindung des metaphysischen Dualismus der traditionellen Philosophie (*Platon*), der Metaphysik des Willens (*Schopenhauer* – „metaphysische Bedürfniss“ (MA I, Von den ersten und letzten Dingen, 26, in: KSA, Bd. 2, S. 47)), und schließlich zeitgenössischer kranker Romantik (*Wagner*). (dazu vgl. N 14[42], S. 239 · 15[99], S. 465-466 · 15[111], S. 471 · 16[75], S. 510-511 · 16[80], S. 513, in: KSA, Bd. 13; N 22[17], S. 382 · 23[159], S. 463 · 27[4], S. 487 · 27[92], S. 502 : in KSA, Bd. 8). Wie man an Nietzsches Plan in der „Erziehung zum Freigeist“, in seinem *Nachlass vom Winter 1876/77*, lesen kann, bedeutet freier Geist eine Befreiung des Geistes, in dem er sich in einem breiteren Sinne von der Herrschaft der Tradition, Religion, Kunst, metaphysischen Philosophie etc. entzieht (N 20[18], in: KSA, Bd. 8, S. 366). In diesem Kontext sagt Nietzsche, „Du sollst das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen“ (MA I, Vorrede, 6, in: KSA, Bd. 2, S. 20). Und in dem Buch *Die fröhliche Wissenschaft* wird die Kunst als ent-religiöse, ent-wissenschaftliche Kunst diskutiert, wie Nietzsche ebenda schreibt, dass er von der Hoffnung auf die Gesundheit, der Bejahung von der Gesundheit und von der Trunkenheit der Genesung angefallen ist (FW, Zur zweiten Ausgabe, 1, in: KSA, Bd. 3, S. 345-346). Ferner wird folgendes vorgeschlagen: die Schöpfung des Künstlers, die Heiterkeit, die Gleichung vom Geistes-Abenteurer und Künstler, eine sich der Aufrichtigkeit der Erkenntnisse entgegensetzende künstlerische Ferne und–Unterschied (*Wille zum Schein*), die Überfülle und Verarmung des Lebens und schließlich die Kunst als Hilfsmittel sowie Heilmittel. Die Kunst beginnt von ihm über eine ästhetische Dimension hinaus in physiologischen Aspekten betrachtet zu werden wie z. B. Gesundheit und Krankheit, ästhetische Erfahrung und schöpferische Tätigkeit vom Leben, physiologische Bedingungen und das Machtgefühl. (FW, Vorrede zur zweiten Ausgabe, 4, S. 351-352 · II, 89, S. 446 · 107, S. 464-465 · III, 135, S. 486-487 · IV, 290, S. 530-531 · 299, S. 538 · V, 369, S. 618-619 · 370, S. 619-622, in: KSA, Bd. 3). Dann spricht Nietzsche in dem Buch *Der Fall Wagner* vom Verfall des Künstlers und dem physiologischen Verfall der Kunst. Er führt solchen Verfall auf Wagner zurück und kündigt an, dass er ihn in einem Kapitel seines Hauptwerks, das den Titel *Zur Physiologie der Kunst* tragen würde, näher erläutern wird (WA, 7, in: KSA, Bd. 6, S. 26). Und in dem Buch *Götzen-Dämmerung* erscheinen Aufsätze, in denen die Physiologie der Kunst und des Künstlers einerseits und die physiologische Betrachtung von der Schönheit und Häßlichkeit andererseits aus der Physiologie der Kunst – d. h. in Bezug auf die Verhältnisse zwischen Rausch und Macht – diskutiert werden. (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen, 8, S. 116 · 9, S. 116-117 · 10, S. 117-118 · 19, S. 123-124 · 20, S. 158, in: KSA, Bd. 6). s. a. Gerhardt, Volker, *Von der ästhetischen Metaphysik zur physiologie der Kunst*, in: Nietzsche-Studien, Bd. 13 (1984), S. 374-393.

⁴⁵¹ N 14[72], in: KSA, Bd. 13, S. 254.

⁴⁵² N 13[3], in: KSA, Bd. 13, S. 214.

Sinn seiner „Physiologie der Kunst“ entnehmen. Das heißt, in der Physiologie der Kunst Nietzsches wird die Kunst des Willens zur Macht als Prinzip der Interpretation und Schöpfung, das in der Beziehung zwischen dem menschlichen Leben und der Welt organisch wirkt, in Wert gesetzt. Für ihn ist es das Prinzip der künstlerischen Praxis des Lebens, das auf Grund von physiologischen Bedingungen des Menschen die ästhetische Selbstgestaltung seines eigenen Lebens ermöglicht.

Auf diese Weise ermöglicht die Physiologie der Kunst die Ästhetisierung des menschlichen Lebens durch den Willen zur Macht, also ‚das künstlerische Bewußtwerden des Willens zum Leben‘, sowie die Ästhetisierung der Welt. Das heißt, die Physiologie der Kunst macht das menschliche Leben und die Welt zu einem interpretationistisch-schöpferischen Ort des Willens zur Macht. In dieser großen künstlerischen Einheit wird die Handlung des Menschen künstlerische Praxis, das Leben Gegenstand der künstlerischen Gestaltung, die Kunst Lebenskunst der ästhetischen Gestaltung des Menschen und seines Lebens sowie „Ästhetik der Existenz“⁴⁵³.

Nach Nietzsche setzt die Ästhetisierung des menschlichen Lebens, also das künstlerische Bewußtwerden des Willens zum Leben als Prozess der ästhetischen Erfahrung für die künstlerische Selbstgestaltung das physiologische Machtgefühl und seine Veränderung voraus: Zunahme der Macht (Künstlerischer Zustand – Aufstieg des Lebens) und Abnahme (Unkünstlerischer Zustand – Niedergang des Lebens). In diesem Kontext nimmt Nietzsche die Kunst Wagners als „physiologie Nothstände“, „Hysterismus“ und als „Heimtückische Chrislichkeit“⁴⁵⁴ wahr. Für ihn ist Wagner „die Künstler der *décadence*“⁴⁵⁵, der als „ein Symptom des Stärken“⁴⁵⁶ nicht die tragische Bejahung und Liebe des Menschen für sein

⁴⁵³ „Es zielt auf die Ästhetik der Existenz Ästhetik jedoch nicht im Sinne einer klassischen Schönheit oder einer Theorie der Schönheit, sondern im Sinne von „Gestaltung““ (Schmid, Wilhelm, *Uns selbst Gestalten. Zur Philosophie der Lebenskunst bei Nietzsche*, S. 57). Für Nietzsche ist die Ästhetik nämlich die Ästhetik der Existenz, die die künstlerisch Selbstgestaltung, also die ästhetische Existenz ermöglicht. Und für M. Foucault ist dieser praktische Selbstbezug in der Ästhetik der Existenz keine Voraussetzung, sondern eine Aufgabe (Saar, Maritn, *Nachwort*, in: Foucault, Michel, *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, S.332). Über die Ästhetik der Existenz M. Foucaults, vgl. Foucault, Michel, *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, Frankfurt am Main, 2007, S. 282; Jung-Hyun, Kim, *Nietzsches Sozialphilosophie*, S. 201-202.

⁴⁵⁴ N 16[75], S. 510 · 14[42], S. 239, in: KSA, Bd. 13. Nietzsches Kritik an Wagner wird seit der Enttäuschung über die künstlerische Veränderung Wagners, die Nietzsche sich selbst in Bayreuth erfahren hat, begonnen. „Mein Fehler war der, dass ich nach Bayreuth mit einem Ideal kam: so musste ich denn die bitterste Enttäuschung erleben. Die Überfülle des Hässlichen Verzerzten Überwürzten stiess mich heftig zurück“ (N 30[1], in: KSA, Bd. 8, S. 522).

⁴⁵⁵ 10[168], in: KSA, Bd. 12, S. 557. „Richard Wagner, scheinbar der Siegreichste, in Wahrheit ein morsch gewordner verzweifelter *décadent*, sank plötzlich, hilflos und zerbrochen, vor dem christlichen Kreuze nieder...“ (NW, Wie ich von Wagner loskam, 1, in: KSA, Bd. 6, S.431-432).

⁴⁵⁶ 10[168], in: KSA, Bd. 12, S. 556.

eigenes Schicksal oder die „dionysische Mächtigkeit der Seele“⁴⁵⁷ und die tragische Lust darstellt, sondern eine im Grunde nihilistische Haltung annimmt. Seine Musik, also seine Kunst, ist für Nietzsche nicht mehr als eine Kunst der Dekadenz, die den Menschen die christlich-obskurantistisch-sittliche Ekstase anbietet und dadurch eine psychologisch-physiologische Nivellierung unter ihnen verursacht.⁴⁵⁸ Gegen solcher Kunst Wagners führt Nietzsche folgende zwei Argumente ins Feld:

daß die aesthetischen Werthe auf biologischen Werthen ruhen, daß die aesthetischen Wohlgefühle biologische Wohlgefühle sind.⁴⁵⁹

Nach Nietzsche sind die ästhetischen Erfahrung des Menschen und der Wert „schön“ „anthropozentrisch“ und „biologische Voraussetzung für Wachstum und Fortschritt“.⁴⁶⁰ Das heißt, der Wert „schön“ ist als Resultat seines erhöhten Machtgefühls ein schöpferischer Wert, der an der Grenze zwischen Gesundheit und Krankheit, Aufstieg und Niedergang, Schönheit und Häßlichkeit durch das Prinzip der Zunahme und Abnahme der Macht in jedem Moment verändert werden kann. Auf diese Weise reduziert Nietzsche ästhetische Erfahrung und den Wert „schön“ als physiologisch-biologische Erfahrungen und Werte der Lust.

Die schöpferische Gestaltung des Menschen sei nach Nietzsche „der höchste Genuß, den Menschen haben können“.⁴⁶¹ Die Kunst ist nicht Arbeit des Scheins, die ein „Werk des „reinen willensfreien Subjektes““⁴⁶² schafft, sondern laut Nietzsche die Arbeit der schöpferischen Praxis, die durch „eine Gymnastik des Willens“⁴⁶³ den natürlichen Willen über sein eigenes Leben verstärkt sowie als ein Kunstwerk sich selbst gestaltet. In der Zunahme der Macht und im Prozess der schöpferischen Selbstgestaltung erfährt der Mensch den organisch-einheitlichen Zustand zwischen der Kunst und dem Leben, also den künstlerischen Zustand des Lebens. In diesem Augenblick verleiht die Kunst dem Mensch die Lust der Fülle des Lebens als Machtgefühl, das das Gefühl des Aufstiegs und Wachstums seines eigenen Lebens begleitet.

⁴⁵⁷ NW, *Wir Antipoden*, in: KSA, Bd. 6, S. 425.

⁴⁵⁸ NW, *Wagner als Apostel der Keuschheit*, 3, S. 430-431 · *Wo ich Einwände mache*, S. 418-420, in: KSA, Bd. 6.

⁴⁵⁹ 16[75], in: KSA, Bd. 13, S. 511.

⁴⁶⁰ 17[9], in: KSA, Bd. 13, S. 529.

⁴⁶¹ N 34[179], in: KSA, Bd. 11, S. 481.

⁴⁶² N 9[84], in: KSA, Bd. 12, S. 378.

⁴⁶³ N 9[93], in: KSA, Bd. 12, S. 387. dazu vgl. Jung-Hyun, Kim, *Nietzsches Sozialphilosophie*, S. 205-206.

die Mitarbeit der künstlerischen Vermögen am normalen Leben, ihre Übung tonisch: umgekehrt das Häßliche.⁴⁶⁴

Gegen den künstlerischen Zustand des Lebens bezeichnet Nietzsche den unkünstlerischen Zustand als „Instinkt der Unterlegenen des Lebens“, der „Furcht vor den Sinnen, vor der Macht, vor dem Rausch“ hat, und bezeichnet dies als „Idiosynkrasie“ der „Schwachen“ und „Mittleren“. ⁴⁶⁵ Das heißt, nach Nietzsche ist die schöpferische Unfähigkeit und die existenziale Ohnmacht des Menschen über sein eigenes Leben eine Art Krankheit, die eine Möglichkeit des Aufstieg und des Wachstums des Lebens abstreitet, nicht anders als Degeneration des Willens zur Macht. Einen unkünstlerischen Zustand des Menschen stellt Nietzsche in Zusammenhang mit der pessimistischen Kunstanschauung Schopenhauers⁴⁶⁶, die laut ihm die Funktion der Kunst nicht als Verstärkung des Lebens, sondern als Verneinung und Resignation des Willens zum Leben sowie als Mittel des Trosts und der Flucht aus der Not des Lebens einordnet. Gleiches sagt er verallgemeinernd vom Zustand des Christen, der in der christlichen Erlösung und im christlichen Trost nur nach der Erhaltung des Lebens strebe.

Die unkünstlerischen Zustände: die der Objektivität, der Spiegelung, des ausgehängten Willens... das skandalöse Mißverständniß Schopenhauers, der die Kunst als brücke zur Verneinung des Lebens nimmt...⁴⁶⁷

Die unkünstlerischen Zustände: die Verarmenden, Abziehenden, Ablassenden unter deren Blick das Leben leidet..der Christ...⁴⁶⁸

Auch stellt Nietzsche den unkünstlerischen Zustand des Menschen als Willen zum Nichts, und also als Wille zum religiös-asketischen Ideal dar. Nach Nietzsche ist Wille zum Nichts als absoluter Wille zum transzendentalen Ideal (*Wille zur Wahrheit*) ein Symptom eines Mangels an gesundem Willen für die existenziale Veränderung des Menschen und Erde.⁴⁶⁹ Der Wille

⁴⁶⁴ 17[9], in: KSA, Bd. 13, S. 530.

⁴⁶⁵ 17[9], in: KSA, Bd. 13, S. 530.

⁴⁶⁶ N 9[119], in: KSA, Bd. 12, S. 404-405.

⁴⁶⁷ N 14[119], in: KSA, Bd. 13, S. 298.

⁴⁶⁸ N 14[119], in: KSA, Bd. 13, S. 298.

⁴⁶⁹ GM III, 28, in: KSA, Bd. 5, S. 411. „er (der Mensch – S.B.L.) war in der Hauptsache ein krankhaftes Thier: aber nicht das Leiden selbst war sein Problem, sondern dass die Antwort fehlte für den Schrei der Frage „wozu leiden?“ Der Mensch, das tapferste und leidgewohnteste Thier, verneint an sich nicht das Leiden: er will es, er sucht es selbst auf, vorausgesetzt, dass man ihm einen Sinn dafür aufzeigt, ein Dazu des Leidens. „Die Sinnlosigkeit des Leidens, nicht das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag, – und das asketische Ideal bot ihr einen Sinn! Es war bisher der einzige Sinn; irgend ein Sinn ist besser als gar kein Sinn; das asketische Ideal war in jedem Betracht das „faute de mieux“ par excellence, das es bisher gab. In ihm war das Leiden ausgelegt; die ungeheure Leere schien ausgefüllt; die Thür schloss sich vor allem

zum Nichts folgt im Wesentlichen dem Schema: „Gott = Wahrheit = Nichts“⁴⁷⁰. In diesem Kontext sind nach Nietzsche das Christentum⁴⁷¹, das den „Willen zum Leben“ und das „ewige Ja“ des Lebens verneine, und der Buddhismus⁴⁷², der nicht die Selbstüberwindung des Lebens, sondern „die Stille, die Wunschlosigkeit als höchstes Ziel“⁴⁷³ vorstelle, nicht mehr als „große nihilistische Bewegung“⁴⁷⁴. Für Nietzsche ist solcher Wille zum Nichts oder Wille zur Wahrheit nicht mehr als der asketisch-dekadente Wille, der einen metaphysischen Dualismus des menschlichen Leben (Leib und Seele) und der Welt (Diesseits und Jenseits) anerkennt, sowie der schwach-nihilistische Wille, der in der werdenden Welt die freie schöpferische Veränderungsmöglichkeiten seines eigenen Lebens verneint.

Die unkünstlerischen Zustände: Auszehrung, Verarmung, Ausleerung, – Wille zum Nichts, Christ, Buddhist, Nihilist, Der verarmte Leib.⁴⁷⁵

Für Nietzsche bedeutet der künstlerische Zustand des Menschen den gesamten Wirkungs-
zustand des Leibes, der den Zustand des psychologisch-physiologischen Rausches beinhaltet.
Der unkünstlerische Zustand des Menschen bedeutet also die Verneinung des Leibes als Ort
der Tätigkeit und Veränderung des Willens zur Macht. Deshalb beschreibt Nietzsche den

selbstmörderischen Nihilismus zu. [...] lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen...“ (GM III, 28, in: KSA, Bd. 5, S. 411-412).

⁴⁷⁰ Brusotti, Marco, *Die „Selbstverkleinerung des Menschen“ in der Moderne. Studie zu Nietzsches „Zur Genealogie der Moral“*, S. 116.

⁴⁷¹ „Der christliche Gottesbegriff – Gott als Krankengott, Gott als Spinne, Gott als Geist – ist einer der corruptesten Gottesbegriffe, die auf Erden erreicht worden sind; er stellt vielleicht selbst den Pegel des Tiefstands in der absteigenden Entwicklung des Götter-Typus dar. Gott zum Widerspruch des Lebens abgeartet, statt dessen Verklärung und ewiges Ja zu sein! In Gott dem Leben, der Natur, dem Willen zum Leben die Feindschaft angesagt! Gott die Formel für jede Verleumdung des „Diesseits“, für jede Lüge vom „Jenseits“! In Gott das Nichts vergöttlicht, der Wille zum Nichts heilig gesprochen!...“ (AC, 18, in: KSA, Bd. 6, S. 185). Der Wille zum Nichts ist nach M. Brusotti nicht mehr als der „*horror vacui*“ des Willens zur Macht des reaktiven Menschen, der gegen den eigenen aktiven Willen zum Leben die „Ruhe im Nichts“ („Gott“) wünscht. (Brusotti, Marco, *Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. ‚Aktiv‘ und ‚Reaktiv‘ in Nietzsches Genealogie der Moral*, in: Nietzsche-Studien, Bd. 30 (2008), S. 107-132). In diesem Sinne beschreibt er: „Willensverneinung ist Seinsverneinung. Nichts und Nichtwollen sind dasselbe“ (Ebd., S. 117).

⁴⁷² „er (der Buddhismus – S.B.L.) sagt nicht mehr „Kampf gegen Sünde“, sondern, ganz der Wirklichkeit das Recht gebend, „Kampf gegen das Leiden“. Er hat – dies unterscheidet ihn tief vom Christentum – die Selbst-Betrügerei der Moral-Begriffe bereits hinter sich, – er steht, in meiner Sprache geredet, jenseits von Gut und Böse. – Die zwei physiologischen Thatsachen, auf denen er ruht und die er ins Auge fasst, sind: einmal eine übergrösse Reizbarkeit der Sensibilität, welche sich als raffinierte Schmerzfähigkeit ausdrückt, sodann eine Übergeistigung, ein allzulanges Leben in Begriffen und logischen Prozeduren, unter dem der Person-Instinkt zum Vortheil des „Unpersönlichen“ Schaden genommen hat [...] Auf Grund dieser physiologischen Bedingungen ist eine Depression entstanden“ (AC, 20, in: KSA, Bd.6, S.186). Über die eingehende Vergleichsforschung zwischen Christentum und Buddhismus, vgl. Sommer, Andreas Urs, *Friedrich Nietzsches «Der Antichrist». Ein philosophisch-historischer Kommentar*, Basel 2000, S. 203-231.

⁴⁷³ AC, 21, in: KSA, Bd. 6, S. 187.

⁴⁷⁴ N 11[373], in: KSA, Bd. 13, S. 167.

⁴⁷⁵ N 17[9], in: KSA, Bd. 13, S. 530.

unkünstlerischen Zustand des Menschen als „den verarmten Leib“. Dagegen beschreibt Nietzsche folgendermaßen:

der menschliche Leib ein viel vollkommeneres Gebilde als je ein Gedanken-und Gefühlssystem, ja viel höher als ein Kunstwerk.⁴⁷⁶

13. Die Ästhetik der zukünftigen Gesundheit: Der Rausch als Grundvoraussetzung der Ästhetisierung des Lebens

Das künstlerische Bewusstwerden des Willens zum Leben durch den Willen zur Macht, also Ästhetisierung des Lebens ist die Ästhetik der zukünftigen Gesundheit, die durch die existenzial-ästhetische Veränderung der menschlichen Seinsweise die Veränderung des Menschen zum Übermenschen und dadurch die Verwirklichung seiner übermenschlichen Zukunft ermöglicht. Und nach Nietzsche entsteht die Kunst erstens durch einen Rausch und die Ästhetisierung des Lebens schreitet im Rausch fort. In diesem Sinne stellt er als eine Voraussetzung des künstlerischen Zustand oder „aesthetische Zustand“⁴⁷⁷ des Menschen, also als Voraussetzung der Ästhetisierung des Lebens den Rausch vor.

Zur Psychologie des Künstlers. – Damit es Kunst giebt, damit es irgend ein ästhetisches Thun und Schauen giebt, dazu ist eine Psychologische Vorbedingung unumgänglich: der Rausch, Der Rausch muss erst die Erregbarkeit der ganzen Maschine gesteigert haben: eher kommt es zu keiner Kunst. [...] Das Wesentliche am Rausch ist das Gefühl der Kraftsteigerung und Fülle.⁴⁷⁸

Die Ästhetisierung des Lebens ist durch „eine Art habitueller Rausch“⁴⁷⁹ endlich möglich. Das heißt, der Mensch muss für die schöpferische Selbstgestaltung seines eigenen Lebens immer ein Leben als Künstler leben und das, was dies ermöglicht, ist ein beständiger künstlerischer Zustand des Menschen durch ein habitueller Rausch. Der künstlerische Zustand des Menschen ermöglicht die ästhetische Selbstgestaltung des Lebens, also die künstlerische „Verschönerung“ des Lebens. Nach Nietzsche entspricht ein solches Rauschgefühl einem Mehr von Macht, einem erhöhten Machtgefühl des Menschen, und die künstlerische Verschönerung des Lebens ist das Resultat seines erhöhten Machtgefühl.⁴⁸⁰ Das heißt, der beständige künstlerische Zustand des Menschen kennzeichnet einen Zustand des beständigen

⁴⁷⁶ N 25[408], in: KSA, Bd. 11, S. 119.

⁴⁷⁷ N 9[102], in: KSA, Bd. 12, S. 393.

⁴⁷⁸ GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen, 8, in: KSA, Bd. 6, S. 116.

⁴⁷⁹ N 14[117], in: KSA, Bd. 13, S. 295.

⁴⁸⁰ N 14[117], in: KSA, Bd. 13, S. 293-294.

Aufstiegs der Macht sowie auf Grund des Willens zur Macht an der existentialästhetischen Grenze zwischen Schönheit und Hässlichkeit einen Zustand beständiger Selbstüberwindung des Menschen für die Verschönerung des Lebens. Solcher „ästhetische Wille“ des Menschen wird immer in der „Ästhetisierung seiner eigenen Existenz“ zutage treten.⁴⁸¹

der Rausch: das erhöhte Machtgefühl; die innere Nöthigung, aus den Dingen einen Reflex der eigenen Fülle und Vollkommenheit zu machen—⁴⁸²

Was bedeutet die Verhässlichung des Lebens gegen den Rausch als erhöhtes Machtgefühl des Menschen und dadurch die künstlerische Verschönerung des Lebens. Nach Nietzsche ist „Schönheit“ fürs erste als nützlich-wohlthätig biologischer Wert⁴⁸³, der zum Aufstieg und Wachstum beiträgt, der subjektive Wert, der durch das erhöhte Machtgefühl interpretiert und geschaffen wird. Und der Wert solcher Schönheit ist als Resultat des Aufstiegs der Macht und der Fülle des Willens, die Grundvoraussetzung der ästhetischen Selbstgestaltung des Lebens, also der künstlerischen Verschönerung des Lebens. „Hässlichkeit“ dagegen ist als Zustand der psychologisch-physiologischen Verarmung, nämlich als unkünstlerischer Zustand, wie „Niedergang an organisirender Kraft, an Willen“⁴⁸⁴ oder „der Instinkt der Ohnmacht“⁴⁸⁵ etc. das Resultat dekadenten Lebens. Und wie Nietzsche sagt: „Das Häßliche suggerirt Häßliches“⁴⁸⁶, führt der Wert der Hässlichkeit notwendig zu Verhässlichung des Lebens.

Das Häßliche d. h. der Widerspruch zur Kunst, das, was ausgeschlossen wird von der Kunst, ihr Nein – jedes Mal, wenn der Niedergang, die Verarmung an Leben, die Ohnmacht, die Auflösung, die Verwesung von Fern nur angeregt wird, reagirt der aesthetische Mensch mit seinem Nein(.) Das Häßliche wirkt depressiv, es ist der Ausdruck einer Depression. Es nimmt Kraft, es verarmt, es drückt... [...] Gegensatz einer göttlichen Leichtfertigkeit des Tanzenden...⁴⁸⁷

Nach Nietzsche ist das Urteil „schön“ immer „die Frage der Kraft (eines Einzelnen oder eines Volkes)“.⁴⁸⁸ Der starke Mensch ist „der aesthetische Mensch“⁴⁸⁹, der in Dingen und Zuständen, die der schwache Mensch als „hässlich“ einschätzt, durch erhöhte Macht noch

⁴⁸¹ Gerhardt, Volker, *Philosophieren im Widerspruch zur Philosophie*, in: Nietzscheforschung, Bd. 15 (2008), S. 269.

⁴⁸² N 14[170], in: KSA, Bd. 13, S. 356.

⁴⁸³ N 10[167], in: KSA, Bd. 12, S. 554.

⁴⁸⁴ N 14[117], in: KSA, Bd. 13, S. 294.

⁴⁸⁵ N 10[168], in: KSA, Bd. 12, S. 556.

⁴⁸⁶ N 14[119], in: KSA, Bd. 13, S. 296.

⁴⁸⁷ N 14[119], in: KSA, Bd. 13, S. 296.

⁴⁸⁸ N 10[168], in: KSA, Bd. 12, S. 555.

⁴⁸⁹ N 14[119], in: KSA, Bd. 13, S. 296.

„Schönheit“ finden kann. Nach Nietzsche schätzt ein solcher ästhetischer Mensch immer auf Grund seiner starken Macht und seines Willens das eigene Leben als „schön“ ein. Das heißt, er sagt immer zu seinem eigenen Leben ein „aesthetisches Ja“⁴⁹⁰. Auf diese Weise sind die Schönheit und die Hässlichkeit, wie in Nietzsches Aussage: „Das Schöne existirt so wenig als das Gute, das Wahre“⁴⁹¹, der existenziale Wert des menschlichen Lebens, der durch den Prozess zwischen Aufstieg und Niedergang, Gesundheit und Krankheit, Verschönerung und Verhäßlichung des Willens zur Macht in jedem Moment verändert werden kann. Aber für Nietzsche ist der Wert der Schönheit die Weise der Selbstüberwindung für den existenzialen Aufstieg und die ästhetische Gestaltung des individuellen Lebens durch die existenziale Befreiung von der Bedingung der Erhaltung und Fortdauer der Menschheit (Volk, Masse) und der Wert der Hässlichkeit die Weise der Selbsterhaltung. Nietzsche unterscheidet solche Differenz des Werts durch die zwei Menschentypen „Heerdenmensch“ und „Ausnahme - und Über-mensch“.

so wird der Heerdenmensch bei anderen Dingen das Werthgefühl des Schönen haben als der Ausnahme- und Über-mensch.⁴⁹²

In diesem Zusammenhang unterscheidet Nietzsche den künstlerischen Mensch und den unkünstlerischen Mensch als zwei Menschtypen. Den ersten, der an der Überfülle des Lebens leidet und nach der dionysischen Kunst verlangt, also der tragischen Ansicht und Einsicht des Lebens und den zweiten, der an der Verarmung des Lebens leidet und durch die Kunst und Erkenntnis nach Ruhe, Stille sowie der Erlösung von sich strebt.⁴⁹³ Das heißt, für Nietzsche ist die Kunst nicht ein Mittel für den Trost und Flucht vom Leben, also für die Lust „des Einschlafen“ des Lebens, sondern eine Tätigkeit der beständigen Selbstüberwindung des Willens zur Macht, ein Mittel für die Interpretation und Schöpfung des Lebens, also für die Lust „des Sieges“.⁴⁹⁴ Und die Lust dieses „Sieges“ ist das Rauschgefühl als Lust der erhöhten Macht.

Die Kunst erinnert uns an Zustände des animalischen vigor; sie ist einmal ein Überschuß und Ausströmen von blühender Leiblichkeit in die Welt der Bilder und Wünsche; andererseits eine

⁴⁹⁰ N 10[168], in: KSA, Bd. 12, S. 556.

⁴⁹¹ N 10[167], in: KSA, Bd. 12, S. 554.

⁴⁹² N 10[167], in: KSA, Bd. 12, S. 554.

⁴⁹³ FW V, 370, in: KSA, Bd. 3, S. 620.

⁴⁹⁴ N 14[174], in: KSA, Bd. 13, S. 360.

Anregung der animalischen Funktionen durch Bilder und Wünsche des gesteigerten Lebens; – eine Erhöhung des Lebensgefühls, ein Stimulans desselben.⁴⁹⁵

Nach Nietzsche regt die Kunst infolgedessen im Rausch des Menschen Schaffenslust an⁴⁹⁶ und setzt seinen künstlerischen Zustand fort. Ferner lässt sie ihn die ästhetische Selbstgestaltung seines Lebens verwirklichen. Solche Funktion der Kunst bezeichnet Nietzsche als „Tonikum“ des Lebens. Der Ausdruck „Tonikum“, „tonisch“⁴⁹⁷ bedeutet hier, dass die Kunst als Stimulans wirkt, das im ganzen Zustand des Menschenleibes, also im Zustand des psychologisch-physiologischen⁴⁹⁸ Rausches die schöpferische Fähigkeit des Menschen steigert. In diesem Kontext beschreibt Nietzsche in seinem Plan über die Physiologie der Kunst im Nachlass aus dem Zeitraum Mai–Juni 1888 die Funktion des Rausches als „Tonikum“ des Lebens folgendermaßen.

Die Kunst als Rausch, medizinisch: Amnestie. tonicum ganze und partielle Impotenz⁴⁹⁹

Der Ausdruck Nietzsches „medizinisch“ über die Kunst als Rausch kennzeichnet hier seine philosophische Absicht, die gesamte Gesundheit der Welt und des menschlichen Lebens durch die Kunst zu ergründen.

⁴⁹⁵ N 9[102], in: KSA, Bd. 12, S. 394.

⁴⁹⁶ N 7[151], in: KSA, Bd. 10, S. 292.

⁴⁹⁷ In diesem Zusammenhang nennt Nietzsche in *Antichrist* den Begriff „tonisch“ gegen das christliche Mitleid, das von ihm als Niedergang des Lebens und Verlust des Willens zur Macht gesehen wird, als „tonischer Affekt“, der die Energie des Lebensgefühls erhöht (AC, 7, in: KSA, Bd. 6, S. 172).

⁴⁹⁸ „der Lustzustand, den man Rausch nennt, ist exakt ein hohes Machtgefühl...die Raum- und Zeit-Empfindungen sind verändert: ungeheure Fernen werden überschaut und gleichsam erst wahrnehmbar(.) die Ausdehnung des Blicks über größere Mengen und Weiten(.) die Verfeinerung des Organs für die Wahrnehmung vieles Kleinsten und Flüchtigsten(.) die Divination, die Kraft des Verstehens auf die leiseste Hülfe hin, auf jede Suggestion hin, die „intelligente“ Sinnlichkeit... die Stärke als Herrschaftsgefühl in den Muskeln, als Geschmeidigkeit und Lust an der Bewegung, als Tanz, als Leichtigkeit und Presto(.) die Stärke als Lust am Beweis der Stärke, als Bravourstück, Abenteuer, Furchtlosigkeit, gleichgültiges Wesen...“ (N 14[117], in: KSA, Bd. 13, S. 294).

⁴⁹⁹ N 17[9], in: KSA, Bd. 13, S. 530.

Dritter Abschnitt: Der Begriff des „Arztes“ in der Philosophie Nietzsches

V. Kapitel: Der Arzt als heilendes Subjekt

In Nietzsches Philosophie wird der Begriff des ‚Arztes‘ als heilendes Subjekt im Bedeutungsrahmen von Diagnose und Heilung vielfältig verwendet.⁵⁰⁰ Aber Nietzsches Gebrauch des Wortes ‚Arztes‘ steht nicht im streng medizinischen oder wörtlichen Sinn für die allgemeine Pflicht eines Arztes⁵⁰¹, sondern vielmehr wird hier die Pflicht eines Kritikers benannt, der über Metaphysik, Religion und Moral als Ursprung von Unterdrückung des Menschlichen und Lebendigen Diagnosen stellt. Nietzsche geht es um die Pflicht eines Diagnostikers des Zeitalters im Bezug auf dekadente Phänomene der modernen Kultur, es geht ihm um die Pflicht eines Schöpfers, der stets neue Werte schafft und neue Kultur aufbaut sowie um die Pflicht eines Heilenden, der die Krankheitssymptome des Lebens kuriert. Auf diese Weise meint Nietzsche mit dem Begriff des ‚Arztes‘ ein heilendes Subjekt, das aus der Perspektive der Gesundheit die Krankheit diagnostizieren und heilen kann.

Der ‚medizinische‘ Charakter der Philosophie Nietzsches, also die philosophische Medizin Nietzsches setzt sich zusammen aus zwei Aspekten: Aus der psychologischen Weise, mit der eine gesunde Perspektive auf die Welt und das Leben festgesetzt werden kann, sowie aus der physiologischen Weise, mit der ein Mensch, der an der Grenze zwischen Gesundheit und Krankheit steht, diagnostiziert werden kann. Für Nietzsche enthüllt sich ein Symptom der psychologischen Krankheit immer auch als physiologische Krankheit. Dann wird die Heilung der psychologischen Wertgrundlage ein Hauptwert, der eine Perspektive auf die Beziehung zwischen der Welt und dem Leben herstellt. Er ist mit der Gesundheit der Erde sowie der Gesundheit des Menschen unmittelbar verbunden. Auf diese Weise umfasst der Begriff der Heilung, der in der Philosophie Nietzsches erscheint, eine psychologisch-physiologische Diagnose vom Krankheitssymptome der Erde bis zum konkreten Symptom des Menschen. In diesem Kontext verknüpft Nietzsche grundsätzliche Werte (Wahrheit, Religion, Moral) als psychologische Grundlage des Menschen mit den Problemen der physiologischen Werte

⁵⁰⁰ „Zum Wortfeld bei N. gehören (teilweise): Diagnostiker, Doc(k)tor, Erzieher, Gesetzgeber, Heiland, Krankenwärter, Lehrer, Mediziner, Mediziner, Medic(z)inmann, Philosoph, Physiologe, Priester, Psychologe“ (Paul van Tongeren, Gerd Schank und Herman Siemens, *Nietzsche Wörterbuch*, Band1: Abbiaviatur-einfach, S. 130).

⁵⁰¹ Paul van Tongeren, Gerd Schank und Herman Siemens, *Nietzsche Wörterbuch*, S. 130. s. a. Müller, Enrico, *Von der „Umwertung“ zur Autogenealogie. Die Götzen-Dämmerung im Kontext des Spätwerks*, in: Nietzscheforschung, Bd. 16 (2009), S. 146-147.

(Gesundheit, Krankheit, Macht, Leben). Er will durch die Auflösung eines Missverständnisses über den Leib ein Grundproblem der Philosophie heilen.

In diesem Zusammenhang ist das Rauschgefühl als psychologisches-physiologisches Lustgefühl gerade ein Gefühl erhöhter Macht, das auf der „Spitze der Entwicklung“⁵⁰² des Körpergewebes und- organs gefühlt wird, bzw. das Lustgefühl eines Künstlers, der sein eigenes Leben als Kunstwerk schafft. In diesem Augenblick erfährt der Mensch eine „Verschönerung“ des Lebens als Resultat des erhöhten Machtgefühls und „Hässlichkeit“ als Niedergang der geistigen Macht und Rückgang des Willens.⁵⁰³ Das heißt, der Mensch überwindet die Krankheit seines degenerierten Willens durch die Bejahung und die Überwindung von der Wirkung des Willens zur Macht und sieht er sein eigenes Leben wieder schön wie ein Kunstwerk. Beim betroffenen Menschen stellt sich eine psychologische Veränderung der Perspektive auf das Leben und zugleich eine physiologische Veränderung des Machtgefühls durch die Zunahme der Macht ein.

Ferner legt Nietzsche in einem Plan des Nachlasses (von Anfang 1888 bis Frühjahr 1888) *Von der Heraufkunft des Nihilismus* die psychologisch-physiologische Betrachtung des Willens zur Macht als Weise für die Selbstüberwindung des Nihilismus an.⁵⁰⁴ In diesem Kontext die Psychologie als „Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht“ zu fassen⁵⁰⁵ bedeutet, dass Nietzsche die Psychologie als gesamte Perspektive, die die Tiefe der Welt und des Lebens übersieht, anerkennt. Das physiologische Verständnis des Willens zur Macht ist für ihn das grundlegende Element, aus dem die Welt und das Leben, die organische Verständigung des Aufstiegs und des Wachstums des Menschen möglich werden.⁵⁰⁶

Um die Tiefe der Welt und des Lebens zu erkennen, die Nietzsche als von der Moral geschädigt und verdreht schildert, sagt er, dass „eine eigentliche Physio-Psychologie“ nach der Ursache der Unterdrückung in der Schicht des Unbewussten suchen muss, die im Herz des Menschen geheim existiert. Dazu gehört ihm zufolge, mit unbewussten Widerständen zu kämpfen.⁵⁰⁷ Er gibt jedoch zu bedenken, dass man durch eine fortdauernd schöpferische

⁵⁰² N 14[117], in: KSA, Bd. 13, S. 294.

⁵⁰³ N 14[117], in: KSA, Bd. 13, S. 293-295. „Alles Häßliche schwächt und betrübt den Menschen: es erinnert ihn an Verfall, Gefahr, Ohnmacht. Man kann den Eindruck des Häßlichen mit dem Dynamometer messen. Wo er niedergedrückt wird, da wirkt irgend ein Häßliches. Das Gefühl der Macht, der Wille zur Macht – das wächst mit dem Schönen, das fällt mit dem Häßlichen“ (N 16[40], 4, in: KSA, Bd. 13, S. 499).

⁵⁰⁴ N 13[4], in: KSA, Bd. 13, S. 215.

⁵⁰⁵ JGB I, 23, in: KSA, Bd. 5, S. 38.

⁵⁰⁶ N 13[2], S. 214 · N 13[3], S. 214-215, in: KSA, Bd. 13.

⁵⁰⁷ JGB I, 23, in: KSA, Bd. 5, S. 38-39.

Handlung für die Geburt neuer Werte eine neue Natur im Inneren bilden muss. Dies ist mehr als die Hoffnung auf eine „plötzliche Genesung“, die sogar als Ursache von Unterdrückung durch die vorübergehende Zerstörung der kranken Werte der Moral erlangt werden kann.⁵⁰⁸ Nun schifft der Mensch über die Moral hinaus zu einer Welt der neuen Erkenntnis, um im Leben weiter erhöht zu werden. So navigiert er in eine tiefe Einsichtswelt hinein, die ihm bisher noch niemals eröffnet worden war.

nun! wohlan! jetzt tüchtig die Zähne zusammengebissen! die Augen aufgemacht! die Hand fest am Steuer! – wir fahren geradewegs über die Moral weg, wir erdrücken, wir zermalmen vielleicht dabei unsren eignen Rest Moralität, indem wir dorthin unsre Fahrt machen und wagen.⁵⁰⁹

In den Worten ‚Physiologie, physiologisch‘ entfaltet sich für Nietzsche der Ausdruck des Leibes über das dynamische Willensspiel der kleinen Vernunft und der großen Vernunft und zugleich sind es Begriffe, die die organische Beziehung zwischen Leib und Leben bezeichnen. Der ‚Physiologe‘ ist in Nietzsches Philosophie als Diagnostiker und heilendes Subjekt physiologischer Symptome gleichbedeutend mit ‚Arzt‘.⁵¹⁰ Der Begriff ‚physiologisch‘ richtet sich gegen den metaphysischen-idealistischen Kunstbegriff und kehrt das „Elementar-Vitale des Kunstprozesses“ hervor.⁵¹¹ Durch ihn werden alle schöpferischen Tätigkeiten des Menschen zur ästhetischen Tätigkeit eines Künstlers, die das Leben als Kunstwerk gestaltet. Nietzsche ästhetisiert das Denken sowie das Leben des Menschen und macht die Kunst zu einer Frage der Existenz.⁵¹²

Er benutzt in diesem Sinne „physiologische Verstimmung“⁵¹³ und „physiologische Verkommenheit“⁵¹⁴ als medizinische Ausdrücke. Er sieht darin die Symptome eines religiösen Missverständnisses über die Gesundheit. Diese betrachtet er die Unterdrückung des Willens zur Macht. Dieser ist für ihn die Macht der Bejahung und Überwindung, die Aufstieg und Wachstum des Menschen und seines Lebens ermöglicht.

Mit seiner Anmerkung am Ende der ersten Abhandlung in *Zur Genealogie der Moral* versucht Nietzsche, eine wissenschaftliche Verschmelzung der Philosophie, der Physiologie

⁵⁰⁸ M V, 534, in: KSA, Bd. 3, S. 305-306.

⁵⁰⁹ JGB I, 23, in: KSA, Bd. 5, S. 38-39.

⁵¹⁰ Paul van Tongeren, Gerd Schank und Herman Siemens, *Nietzsche Wörterbuch*, S. 129.

⁵¹¹ Meyer, Theo, *Nietzsche und die Kunst*, Tübingen/Basel 1993, S. 70.

⁵¹² Gerhardt, Volker, *Ein Arzt der Kultur*, in: Nietzscheforschung, Bd. 12 (2005), S. 14.

⁵¹³ GM III, 16, in: KSA, Bd. 5, S. 376.

⁵¹⁴ AC, 47, in: KSA, Bd. 6, S. 226.

und der Medizin. Und er behauptet, dass zunächst eine physiologische Beleuchtung und Ausdeutung benötigt wird, die konkrete Gesundheit und Krankheit aufzeigt, mehr als die psychologische Beleuchtung und Ausdeutung moralischer Werte, bei der moralische Unterdrückung und moralischer Zwang diagnostiziert werden. Nietzsche fordert ein, dass der Philosoph ein Arzt sei, der in der Unterdrückung durch Religion und der Moral das Problem der physiologischen Unterdrückung des Menschen diagnostizieren kann.

Andrerseits ist es freilich ebenso nöthig, die Theilnahme der Physiologen und Mediciner für diese Probleme (vom Werthe der bisherigen Werthschätzungen) zu gewinnen: wobei es den Fach-Philosophen überlassen sein mag, auch in diesem einzelnen Falle die Fürsprecher und Vermittler zu machen, nachdem es ihnen im Ganzen gelungen ist, das ursprünglich so spröde, so misstrauische Verhältniss zwischen Philosophie, Physiologie und Medicin in den freundschaftlichsten und fruchtbringendsten Austausch umzugestalten. In der That bedürfen alle Gütertafeln, alle „Du sollst“, von denen die Geschichte oder die ethnologische Forschung weiss, zunächst der physiologischen Beleuchtung und Ausdeutung, eher jedenfalls noch als der psychologischen; alle insgleichen warten auf eine Kritik von seiten der medicinischen Wissenschaft.⁵¹⁵

Die Erfahrung der Behandlung ermöglicht die Aufforderung des Arztes. Und die Erfahrung der Heilung ermöglicht selbst den Willen zu einer neuen Gesundheit. Was Nietzsche durch seine Philosophie versucht, ist die wie Aufgabe eines Archäologen, der nach einem Ursprung von Krankheit sucht und Möglichkeiten der neuen Gesundheit ausgräbt und zugleich die Geschichte des gesunden Lebens beschreiben lernen hilft. Gleichfalls ist dabei aber die Aufgabe des Arztes, die abstrakte Krankheit des Lebens in konkrete Gesundheit umzuwandeln und selbst die Gesundheit seines eigenen Lebens bestimmen zu können. Das heißt, für Nietzsche ist die Aufforderung an den Arzt, das Leben zu diagnostizieren und zu heilen, eine Art Widerlegung und Reflexion über die bestehende metaphysische Methodologie.⁵¹⁶ Dies kommt der Wiederentdeckung sowie der Besinnung auf die existenziale Veränderungsmöglichkeiten des Menschen gleich, die bisher im Verborgenen war.

Aus diesem Grund ist für Nietzsche die Philosophie eine Heilungsphilosophie, die zur Gesundheit des Lebens beitragen kann und zugleich nicht Selbsterhaltung, sondern Philosophie des Aufstiegs und Wachstums ist. Nietzsche spinnt die Veränderungs- und

⁵¹⁵ GM I, Anmerkung, in: KSA, Bd. 5, S. 289.

⁵¹⁶ Rohrmoser, Günter, *Nietzsche und das Ende der Emanzipation*, Freiburg 1971, S. 77.

Heilungsmöglichkeiten eines schöpferisch offenen Lebens auf dem Horizont der „Nichtfeststelltheit des Menschen“⁵¹⁷ fort. Nichtfeststelltheit des Menschen bedeutet hier im Wesentlichen die existenziale Veränderungsmöglichkeit des Menschen, also die Heilungsmöglichkeit. Auf diese Weise richtet sich Nietzsches Versuch über die Heilung des Menschen und seines Lebens nicht auf „Unheilbarkeit“, sondern auf Heilungsmöglichkeit. Er drückt eine derartige existenziale Möglichkeit durch die Aussage Zarathustras als Arzt⁵¹⁸, der die Erde heilt, folgendermaßen aus.

Ihr Welt-Müden aber! Ihr Erden-Faulen! Euch soll man mit Ruthen streichen! Mit Ruthenstreichen soll man euch wieder muntre Beine machen. Denn: seid ihr nicht Kranke und verlebte Wichte, deren die Erde müde ist, so seid ihr schlaue Faulthiere oder naschhafte verkrochene Lust-Katzen. Und wollt ihr nicht wieder lustig laufen, so sollt ihr – dahinfahren! An Unheilbaren soll man nicht Arzt sein wollen: also lehrt es Zarathustra: – so sollt ihr dahinfahren! Aber es gehört mehr Muth dazu, ein Ende zu machen, als einen neuen Vers: das wissen alle Ärzte und Dichter.⁵¹⁹

14. Nietzsches medizinische Diagnose betreffs einer religiösen Interpretation des Lebens

In Nietzsches Philosophie geht es um die Bedeutung des Arztes und um Anforderungen an den Arzt, es geht wie bereits gesagt um die Frage nach der Auflösung eines grundsätzlichen Missverständnisses über Gesundheit und Krankheit – von Leib und Seele –, es geht um die medizinische Fragestellung nach einem Rezept für die ernsthafte Gesundung. In dieser Hinsicht diagnostiziert Nietzsche der Gesellschaft seiner Zeit eine Unterdrückung der Natur des Menschen und des Lebens als eine Krankheit. Er führt die medizinische Kritik als Rezept gegen den Christentum auf, das in seinen Augen ein Vorbild der religiösen Dekadenz, „eine Degenerescenz-Bewegung“⁵²⁰ ist.

⁵¹⁷ Gehlen, Arnold, *Das Bild des Menschen im Lichte der modernen Anthropologie* (1952), in: Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen, Hamburg 1961, S. 57-58; „NIETZSCHE sprach einmal vom Menschen als dem nicht festgestellten Tier - das ist ein drohendes Wort. Es meint nicht nur dasjenige sonderbare Tier, über das es keine endgültigen Feststellung gibt, sondern es meint auch das in sich nicht festgestellte, zur Chaotik, zur Ausartung bereite Tier“ (Gehlen, Arnold, *Zur Geschichte der Anthropologie* (1957), S. 23).

⁵¹⁸ N 32[13], in: KSA, Bd. 11, S. 409-410. Nietzsche drückt in *Das Nachtwandler-Lied* in *Also sprach Zarathustra* die Heilungs- und Veränderungsmöglichkeit des Menschen und des Lebens als Lied des Namens „Noch ein Mal“ aus (Za IV, *Das Nachtwandler-Lied*, in: KSA, Bd. 4, S. 395-404).

⁵¹⁹ Za III, Von alten und neuen Tafeln, 17, in: KSA, Bd. 4, S. 259.

⁵²⁰ N 14[91], in: KSA, Bd. 13, S. 267. dazu vgl. GD, Moral als Widernatur, 2, in: KSA, Bd. 6, S. 83.

Die christliche Konstruktion einer menschlichen „Schuld gegen Gott“⁵²¹ ist für Nietzsche ein „Geniestreich des Christentums“⁵²² – nach dem heiligen St. Paulus –, das mit Sündhaftigkeit und deren Bestrafung sowie dem Postulat einer Wertlosigkeit und Willenlosigkeit des Menschen eine Schwächung für eben diesen darstellt. Dieser „Willens-Wahnsinn“⁵²³ enthüllt eine „ungeheure Erkrankung des Willens“.⁵²⁴ Die angenommene Schuld gegenüber Gott führt nämlich zu einem Schuldgefühl gegenüber sich selbst. Es bedeutet laut Nietzsche in Folge, Gott die Befugnis für das eigene Leben zu übertragen, sowie die natürliche Weise des Lebens, den Aufstieg und das Wachstum gänzlich aufzugeben.

Der Glaube ist immer dort am meisten begehrt, am dringlichsten nöthig, wo es an Willen fehlt, denn der Wille ist, als Affekt des Befehls, das entscheidende Abzeichen der Selbstherrlichkeit und Kraft. Das heisst, je weniger Einer zu befehlen weiss, um so dringlicher begehrt er nach Einem, der befiehlt, streng befiehlt, nach einem Gott, Fürsten, Stand, Arzt, Beichtvater, Dogma, Partei-Gewissen.⁵²⁵

Was Nietzsche in diesem Kontext in einem Arzt ersucht, ist nicht etwa ein Prokurist des Willens, der anstelle des eigenen Willens auftritt, sondern ein Arzt, der als Heilungssubjekt des Willens immer neuen Willen generieren kann und seine Gesundheit selbst schaffen kann.⁵²⁶ Das heißt, es handelt sich „im wirklichen Leben“, laut Nietzsche, „nur um starken und schwachen Willen“.⁵²⁷ In diesem Sinne drückt sich für Nietzsche die Natur des menschlichen Lebens ohne die psychologische Abhängigkeit der Religion darin aus, – als Homo Natura – durch den Willen zur Macht sein eigenes Leben zu bejahen und zu überwinden. Dies ist für ihn das übermenschliche Leben, das ständig Aufstieg und Wachstum erfährt.⁵²⁸ Aus dieser Sicht betrachtet ist die Moralisierung der Begriffe „Schuld“ und „Pflicht“ eine Krankheitsgeschichte, bei der unbezahlte Schuld und Schuldgefühle gegenüber einer bestimmten Geschlechts- und Stammgottheit entstehen. Gleichzeitig bedeutet die

⁵²¹ GM II, 22, in: KSA, Bd. 5, S. 332.

⁵²² GM II, 21, in: KSA, Bd. 5, S. 331.

⁵²³ GM II, 22, in: KSA, Bd. 5, S. 332.

⁵²⁴ FW V, 347, in: KSA, Bd. 3, S. 582

⁵²⁵ FW V, 347, in: KSA, Bd. 3, S. 582.

⁵²⁶ Vgl. M IV, 322, in: KSA, Bd. 3, S. 230.

⁵²⁷ JGB I, 21, in: KSA, Bd. 5, S. 36. „Die Unterscheidung zwischen den „Schwachen“ und den „Starken“, genauer: zwischen einem „schwachen“ und einem „starken Willen“ gehört zu den Grundelementen der Moral- und Sozialkritik Nietzsches“. [...] und „Im „starken Willen“ eines Menschen liegt immer auch das Selbstvertrauen in die eigenen Möglichkeiten“ (Gerhardt, Volker, *Ressentiment und Apokalypse. Nietzsches Kritik endzeitlicher Visionen*, in: Edmund Braun (Hrsg.), *Die Zukunft der Vernunft aus der Perspektive einer nichtmethaphysischen Philosophie*, Würzburg 1993, S. 283-284).

⁵²⁸ Schneider, Ursula, *Grundzüge einer Philosophie des Glücks bei Nietzsche*, Berlin/New York 1983, S. 61-62; Steinmann, Michael, *Die Ethik Friedrich Nietzsches*, Berlin/New York 2000, S. 216-217.

Selbstlosigkeit, die Selbstverleugnung sowie das schlechte Gewissen als der Wille zur Selbstmisshandlung die Herkunft des Unegoistischen als ein moralischer Werth.⁵²⁹

In diesem Kontext sagt Nietzsche; „„Alle Menschen sind Sünder“ ist eine solche Übertreibung wie „alle Menschen sind Irre“, auf welche Ärzte gerathen könnten“.⁵³⁰ Das christliche Postulat der Sündhaftigkeit kann laut ihm also nicht als identische Basis für alle Menschen und alles Leben unterstellt werden, und weiterhin kann Strafe nicht der einzige Maßstab an alles menschliche Handlung sein.

Schaffen wir den Begriff der Sünde aus der Welt – und schicken wir ihm den Begriff der Strafe bald hinterdrein! Mögen diese verbannten Unholde irgendwo anders fürderhin, als unter Menschen, leben, wenn sie durchaus leben wollen und nicht am eigenen Ekel zu Grunde gehen! – Inzwischen erwäge man, dass die Einbusse, welche die Gesellschaft und die Einzelnen durch die Verbrecher erleiden, der Einbusse ganz gleichzeitig ist, welche sie von den Kranken erleiden: die Kranken verbreiten Sorge, Missmuth, produciren nicht, zehren den Ertrag Anderer auf, brauchen Wärter, Ärzte, Unterhaltung und leben von der Zeit und den Kräften der Gesunden. [...] sollten wir noch nicht sagen dürfen: jeder „Schuldige“ ist ein Kranker? – Nein, die Stunde dafür ist noch nicht gekommen. Noch fehlen vor Allem die Ärzte, für welche Das, was wir bisher praktische Moral nannten, sich in ein Stück ihrer Heilkunst und Heilwissenschaft umgewandelt haben muss.⁵³¹

Deshalb sagt Nietzsche ausdrücklich, „Die Krankhaften sind des Menschen grosse Gefahr: nicht die Bösen, nicht die „Raubthiere““.⁵³² Er diagnostiziert, dass die „Willensstärke“ des schwachen Menschen durch Glauben und Fanatismus nur „eine Art Hypnotisierung des ganzen sinnlich-intellektuellen Systems“⁵³³ erfahren hat. „Weil die Krankheit zum Wesen des Christenthums gehört, muss auch der typisch christliche Zustand, „der Glaube“, eine Krankheitsform sein“.⁵³⁴

Jener „Gott“, den Paulus sich erfand, ein Gott, der „Weisheit der Welt“ (im engeren Sinn die beiden grossen Gegnerinnen alles Aberglaubens, Philologie und Medizin) „zu Schanden macht“, ist in Wahrheit nur der resolute Entschluss des Paulus selbst dazu: „Gott“ seinen eignen Willen

⁵²⁹ GM II, 18, S. 325-327 · 19, S. 327-329 · 20, S. 329-330 · 21, S. 330-331, in: KSA, Bd. 5.

⁵³⁰ N I[60], in: KSA, Bd. 9, S. 19.

⁵³¹ M III, 202, in: KSA, Bd. 3, S. 177-178. s. a. N 3[75], in: KSA, Bd. 9, S. 66.

⁵³² 29[41], in: KSA, Bd. 11, S. 346.

⁵³³ FW V, 347, in: KSA, Bd. 3, S. 583.

⁵³⁴ AC, 52, in: KSA, Bd. 6, S. 232.

zu nennen, [...] Paulus will „die Weisheit der Welt“ zu Schanden machen: seine Feinde sind die guten Philologen und Ärzte alexandrinischer Schulung –, ihnen macht er den Krieg.⁵³⁵

In diesem Kontext kritisiert Nietzsche ein ‚*Unvermögen zur Philologie*‘ auf Seiten der Theologen. Diese verdrehten die richtige Interpretation des Lebens und behaupteten ‚*ein philologisches Lesen*‘ zu brauchen, um die Natur des Lebens lesen zu können.⁵³⁶ Und er diagnostiziert vom Standpunkt des Antichristen aus die Unterdrückung des Lebens durch das Christentum. „In der That, man ist nicht Philolog und Arzt, ohne nicht zugleich auch Antichrist zu sein. Als Philolog schaut man nämlich hinter die „heiligen Bücher, als Arzt hinter die physiologische Verkommenheit des typischen Christen. Der Arzt sagt „unheilbar“, der Philolog „Schwindel““.⁵³⁷

Auf diese Weise deutet er metaphysisch-religiöse und moralische Begrifflichkeiten als lediglichen Trost und gleichzeitig Mittel der Unterdrückung der Natur des Lebens und Zeichen eines Missverständnisses für einen Patienten, der sich vor der Operation der Krankheit fürchtet. Laut Nietzsche dienen diese Begriffe dem „asketischen Priester“, der sich auch als Arzt (Heiler der Seele) versteht⁵³⁸, jedoch nur als Mittel zur Beherrschung. Dieser lehne eine Operation für seine grundlegende Heilung ab und versuche nur Hypnose. Das heißt, die Heilungshandlung des Priesters selbst ist nicht mehr als die Ausschneidung der Natur des Menschen, die nicht die Selbsterhaltung, sondern immer seine Macht erweitern und wachsen will.⁵³⁹ Nietzsche formuliert radikal: „Spott über „Göttliches“ – (ist – S.B.L.) Symptom der Genesung“.⁵⁴⁰ Damit ist angedeutet, dass die Veränderungsmöglichkeit des Menschen vom Zweifel und der Erkenntnis der Fiktion über die bestehende Wahrheit bereits die Veränderungsmöglichkeit des Menschen schöpferisch zu öffnen beginnt.

Nietzsche erahnt eine Erschöpfung der Erde und des Lebens durch das Religiöse und fordert, dass die Menschen nicht mehr von religiösen Vorstellungen beherrscht werden sollen.⁵⁴¹ Und er die Verneinung Gottes für die Geburt des schöpferischen Menschen, der der Erde treu ist, bestimmt als das „Neue allen zukünftigen Welttreibens“.⁵⁴² Nietzsche nennt

⁵³⁵ AC, 48, in: KSA, Bd. 6, S. 225-226.

⁵³⁶ AC, 52, in: KSA, Bd. 6, S. 223.

⁵³⁷ AC, 47, in: KSA, Bd. 6, S. 226.

⁵³⁸ GM III, 17, S. 377-382 · 19, S. 384-387 · 20, S. 387-390 · 21, S. 391-392 · 22, S. 392-395, in: KSA, Bd. 5.

⁵³⁹ Derrida, Jacques, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris 1978, S. 74.

⁵⁴⁰ N 3[5], in: KSA, Bd. 12, S. 172.

⁵⁴¹ N 5[24], in: KSA, Bd. 8, S. 46.

⁵⁴² N 5[24], in: KSA, Bd. 8, S. 46. Dass in diesem Kontext die Menschen sich aus dem teleologischen Grundverhältnis (die Auflösung der Teleologie) lösen, ist für Nietzsche die Aufgabe in seiner Philosophie als

einen Philosophen, der an aller Wahrheit, die bisher die Weise des Lebens festgesetzt hat, zweifelt und der eine andere Weise des Lebens gegen die alten Wahrheiten gefunden hat, einen „Philosophen des gefährlichen Vielleicht“⁵⁴³. „Es ist Zeit zur Erfindung von etwas Neuem oder man muss immer wieder in den alten Kreislauf gerathen“.⁵⁴⁴ In diesem Kontext bedeutet das Ende der Metaphysik, dass mit ihm etwas Übernatürliches und Transzendentes wie die platonischen Ideen und der Glaube an Gott nicht mehr weiterhin die Grundlage des Lebens sein können.⁵⁴⁵ Nietzsches Kritik an Gott beinhaltet für ihn damit die Beseitigung eines Hindernisses auf dem Weg zum menschlichen Aufstieg und Wachstum.⁵⁴⁶

Nietzsche verlangt, dass der Arzt nicht ein „Gelehrter“ sei, der als „Pfuscher-Arzt“ aus metaphysisch-religiös-moralischen Symbolen und Begriffen schöpft⁵⁴⁷, sondern jemand, der das Christentum als Ursprung der Unterdrückung auf der Basis des lebendigen Lebens wieder zergliedern kann. Darüber sagt er ausdrücklich: „Das Christentum ist sehr bald für die kritische Historie d. h. die Section reif“.⁵⁴⁸ Ein derartiger Arzt ist nämlich der Arzt, der in einem willensschwachen Phänomen des Zeitalters eine neue Größe des Menschen, seine neue Gesundheit und neue Möglichkeiten⁵⁴⁹ entdecken kann. Dieser ist Philosoph der Zukunft, der

Philosophie der Zukunft, um „eine neue und höhere Zukunft des Menschen“ produktiv zu gestalten und als die einzige Chance, um eine Krise des teleologisch-religiösen Lebens, in dem die schöpferische Macht erlahmt, zu überwinden (Balmer, Hans Peter, *Freiheit statt Teleologie*, Freiburg/München 1977, S. 19-21). s. a. „Das neue aus der Philosophie Nietzsches hervorgehende Grundverhältnis löst den Halt des Menschen in der teleologischen Fixierung der Wahrheit auf“ (Ebd., S. 94).

⁵⁴³ JGB I, 2, in: KSA, Bd. 5, S. 17.

⁵⁴⁴ N 31[8], in: KSA, Bd. 7, S. 751.

⁵⁴⁵ Vgl. Tugendhat, Ernst, *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2010, S. 13. Nietzsche benennt in der Vorrede von *Jenseits von Gut und Böse* das Christentum sowohl als „Platonismus für's „Volk““ wie auch als „Verpöbelter Platonismus“, einen Ausdruck, der im Inhalt des Briefs (31. 03. 1885 Nizza) Nietzsches an Franz Overbeck steht, über heiligen Augustinus und sein Buch *Confessiones*. Nietzsche nennt im Nachlass Ende 1870-April 1871 seine Philosophie einen „umgedrehter(n) Platonismus“ (N 7[156], in: KSA, Bd. 7, S. 199). s. a. JGB, Vorrede, in: KSA, Bd. 5, S. 12. In diesem Kontext verneint er den platonischen Idealismus und den christlichen Gottesbegriff und sagt er: „Die Ideen nicht die göttlichen Wesenheiten, sondern Illusionen“ (N 5[61], in: KSA, Bd. 7, S. 107). dazu vgl. Braun, Hermann, *Wanderer auf Erden, nicht Reisender nach einem letzten Ziel. Nietzsches philosophischer Abgesang auf das Christentum*, in: Daniel Mourkojannis, Rüdiger Schmidt-Grépály (Hrsg.), *Nietzsche im Christentum – Theologische Perspektiven nach Nietzsches Proklamation des Todes Gottes*, Basel 2004, S. 57-59; Biser, Eugen, *Nietzsche für Christen*, Freiburg 1983, S. 42; Patt, Walter, *Formen des Anti-Platonismus bei Kant, Nietzsche und Heidegger*, Frankfurt am Main 1997, S. 69-187; Hager, Fritz-Peter, *Das Paton-Verständnis Nietzsches*, in: Rudolph Berlinger und Wiebke Schrader (Hrsg.), *Nietzsche – kontrovers*, Würzburg 1984, S. 34-70).

⁵⁴⁶ Biser, Eugen, *GOTTUCHER ODER ANTICHRIST? – Nietzsches provokative Kritik des Christentum*, S. 53-54.

⁵⁴⁷ N 31[8], in: KSA, Bd. 7, S. 751.

⁵⁴⁸ N 31[8], in: KSA, Bd. 7, S. 751.

⁵⁴⁹ S. a. „Tausend Pfade giebt es, die nie noch gegangen sind; tausend Gesundheit und Verborgene Eilande des Lebens. Unerschöpft und unentdeckt ist immer noch Mensch und Menschen-Erde“ (Za I, Von der schenkenden Tugend, 2, in: KSA, Bd. 4, S. 100).

den alten Tugenden der Zeit das Messer der Vivisektion auf die Brust setzen kann⁵⁵⁰ für die Geburt einer „zukünftigen Menschlichkeit“⁵⁵¹.

15. Nietzsches medizinische Diagnose betrifft eine moralischen Interpretation des Lebens

Nietzsche stellt in seinem Nachlass von Sommer bis Herbst 1873 in Kapitel 1 über den Plan: *Der Philosoph* den Begriff der „medizinischen Moral“⁵⁵² vor. Und in Kapitel 10 derselbes Plans taucht der Begriff „Verehrung des ethischen Naturalismus“⁵⁵³ auf. Im Nachlass von Frühjahr 1880 tritt auch der Begriff „Mor<al> im Dienste physiologischer Funktionen“⁵⁵⁴ auf. Mit diesen Begriffen entwickelt Nietzsche neue Merkmale von Moral, eine Moral der Zukunft.

Groß genug, um das Verachtete zu vergolden: geistig genug, um den Leib als das Höhere zu begreifen – das ist die Zukunft der Moral! Wir müssen die Erhabenheit, vor der wir uns in der Natur beugen, in unsern Absichten und Willen begehren – wir sollen die Erlöser der Natur und nicht ihre Vergöttlicher sein! „Vergöttlichung der Natur“ – das ist die Folge der Armut, Scham, Angst, Thorheit!⁵⁵⁵

Diese von ihm veränderte Moral soll nicht den Menschen und das Leben unterdrücken, sondern zum menschlichen Leben beitragen. Normative Moral ist hier nicht gemeint als ein Wert, der die Weise des Lebens bestimmt und festsetzt, sondern Moral impliziert die Veränderung zum physiologischen Wert als unmittelbarem Zustand des lebendigen Lebens selbst. Deshalb bezeichnet Nietzsche ausdrücklich, „Die Moralwerthe als Scheinwerthe, vergleichen mit den physiologischen“.⁵⁵⁶

Und so glaube ich, daß es eine Zukunft für das Verständniß der Moral giebt, und daß an dieses bessere Verstehen sich Hoffnungen für die Verbesserung des menschlichen Leibes anhängen dürften.⁵⁵⁷

⁵⁵⁰ JGB VI, 212, in: KSA, Bd. 5, S. 145-146.

⁵⁵¹ FW IV, 337, in: KSA, Bd. 3, S. 564.

⁵⁵² N 29[230], in: KSA, Bd. 7, S. 723.

⁵⁵³ N 29[230], in: KSA, Bd. 7, S. 723.

⁵⁵⁴ N 2[55], in: KSA, Bd. 9, S. 42.

⁵⁵⁵ N 7[155], in: KSA, Bd. 10, S. 293.

⁵⁵⁶ N 14[104], in: KSA, Bd. 13, S. 282.

⁵⁵⁷ N 7[125], in: KSA, Bd. 10, S. 284.

Mit *Morgenröte* (1881) beginnt Nietzsches starke Moral-Kritik zur Befreiung von allen Vorurteilen und allen Werten der Moral. Und in *Jenseits von Gut und Böse* (1886) und *Zur Genealogie der Moral* (1887) kritisiert und hinterfragt er den gegenwärtige Sinn des Werts der Moral. Mit diesem Ansatz entwickelt er eine neue Form der Weise des zukünftigen Denkens, mit dem er die Zukunft der Moral neu bestimmen will. Und Nietzsche sagt, dass der einzige Weg, um eine neue Zukunft der Menschheit zu eröffnen, die „Umwertung aller Werthe“ sei.⁵⁵⁸

Wir haben eine Kritik der moralischen Werthe nöthig, der Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in Frage zu stellen – und dazu thut eine Kenntniss der Bedingungen und Umstände noth, aus denen sie gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben (Moral als Folge, als Symptom, als Maske, als Tartüfferie, als Krankheit, als Missverständniss; aber auch Moral als Ursache, als Heilmittel, als Stimulans, als Hemmung, als Gift), wie eine solche Kenntniss weder bis jetzt da war, noch auch nur begehrt worden ist. Man nahm den Werth dieser „Werthe“ als gegeben, als thatsächlich, als jenseits aller In-Frage-Stellung.⁵⁵⁹

Nach Nietzsche bezieht sich die Moral auf die Bedingungen des Lebens und muss in Richtung des Aufstiegs und des Wachstums des Menschen entwickelt werden. Aber die bisherige Moral ist für ihn nicht mehr als ein Krankheitssymptom, das ein Leben eigenen Wertverlustes herleitet. Grund dafür ist, dass die Moral über die existenziale Bedingungen des menschlichen Lebenswertes bestimmt wird. Aber die Menschen haben bisher die Moral als einen absoluten Wert anerkannt, und deren Anforderungen und Werte nicht in Frage gestellt. Jede bisherige Moral ist nach Nietzsche „im Gegensatz zum *laissez aller*, ein Stück Tyrannei gegen die „Natur“.“⁵⁶⁰

Das Wesentliche und Unschätzbare an jeder Moral ist, dass sie ein langer Zwang ist.⁵⁶¹

Für Nietzsche ist das natürliche Leben des Menschen nicht das moralische Leben, das durch ein absolutes Normativ bestimmt wird, sondern das wertschöpferische Leben eines existenzialen Handlungssubjekts, das nur durch die Dynamik des Willens zur Macht selbst erfahren kann und muss.⁵⁶² In diesem Kontext behandelt der Arzt, der das Leben heilt, die

⁵⁵⁸ EH, *Morgenröte*, 1, in: KSA, Bd. 6, S. 330.

⁵⁵⁹ GM, *Vorrede*, 6, in: KSA, Bd. 5, S. 252-253.

⁵⁶⁰ JGB V, 188, in: KSA, Bd. 5, S. 108.

⁵⁶¹ JGB V, 188, in: KSA, Bd. 5, S. 108. „Befehle „so sollt ihr schätzen!“ sind die Anfänge aller moralischen Urtheile“ (N 25[452], in: KSA, Bd. 11, S. 133).

⁵⁶² „Ersatz der Moral durch den Willen zu unserem Ziele, und folglich zu dessen Mitteln. des kategorischen Imperativs durch den Natur-Imperativ [...] man thut, was Einem nützlich ist oder was Einem Vergnügen macht oder was man thut muß“ (N 9[27], in: KSA, Bd. 12, S. 348).

moralisch-asketischer Widernatur als alte absolute Bedingung des Lebens, die sich in der lebenspraktische Bereich des Menschen und seines Lebens hergestellt wurde, in der Heilungsbereich. In diesem Zusammenhang nimmt ein Arzt des Lebens, einen „moralischen Naturalismus“⁵⁶³ zur Genesung der Natur des Menschen als Teil seiner eigenen Aufgabe an. Nun stellt Nietzsche seine neue Moral, die er „Moral der Entwicklung“ nennt, vor. Sie soll zum gesunden Instinkt des Menschen beitragen, als Moral bei der Verwirklichung der Werte helfen, die den Lebensaufstieg und Lebenswachstum eines jeden Lebewesens wesentlich befördern. Und Nietzsche hofft, dass diese Moral der Entwicklung die künftige Heraufkunft eines starken Menschen ermöglicht, nämlich des Übermenschen.⁵⁶⁴

Dieß [...] ist der älteste und gesündeste aller Instinkte: ich würde hinzufügen „man muß mehr haben wollen als man hat, um mehr zu werden“. So nämlich klingt die Lehre, welche allem, was lebt, durch das Leben selber gepredigt wird: die Moral der Entwicklung. Haben und mehr haben wollen, Wachsthum mit einem Wort – das ist das Leben selber.⁵⁶⁵

Ferner sagt Nietzsche „Was jedesmal zu der einen hinführt, ist gesund: aber es kann widersprechend einer anderen Entwicklung sein. Nur in Hinsicht auf ein Ideal, das erreicht werden soll, giebt es einen Sinn bei „gesund“ und „krank““. ⁵⁶⁶ Dies bedeutet, dass der moralische Geschmack des Lebens aus physiologischer Sicht⁵⁶⁷ mit dem *Hunger des Lebens* zu tun hat, und bedeutet auch, dass der Mensch den *leeren Magen des Lebens* füllen will, wie

⁵⁶³ N 9[86], in: KSA, Bd. 12, S. 380. Der „moralistische Naturalismus“ ist Nietzsches Versuch der Befreiung und Freiheit des natürlichen Instinkts des Menschen, also der Vernatürlichung des Menschen. Für Nietzsche wird die Vernatürlichung des Menschen, wie man seine Kritik am metaphysischen Dualismus zwischen Sein und Werden und dadurch an der „moralischen Ontologie“ erkennen kann, immer durch die Religionskritik und zugleich durch Moralkritik ausgeführt. Nietzsche beurteilt die Religion und die Moral als (dekadent-asketische etc.) widernatürliche Wertsumme des Lebens sowie als psychologisch-physiologische Basis des schwachen Menschen. Das heißt, nach ihm ist die absolut-universale Forderung der metaphysisch-religiös-moralischen Wahrheit und des Guts nichts anderes als die Verneinung des Willens zum Leben als eigentlicher Instinkt des Menschen, also die Verneinung des Willens zur Macht. In diesem Kontext bestimmt Nietzsche die Entmenschung der Natur und die Vernatürlichung des Menschen als seine Aufgabe: „Meine Aufgabe: die Entmenschung der Natur und dann die Vernatürlichung des Menschen, nachdem er den reinen Begriff ‚Natur‘ gewonnen hat“ (N 11[211], in: KSA, Bd. 9, S. 525). Die Entmenschung der Natur schreitet hier, wie in *Dialektik der Aufklärung* M. Horkheimer und Theodor W. Adornos diskutiert hat, von der Entnatürlichung der Aufklärung, also von der vernünftig-logisch-objektiven Verdinglichung und anthropozentrischen Herrschaft über die Natur zur Befreiung der Natur fort (Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main 2009, S. 9-49). Zur eingehenden Forschung über die Entmenschung der Natur und der Vernatürlichung des Menschen Nietzsches, vgl. Bertino, Andreas Christina, »Vernatürlichung«. *Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder*, Berlin/Boston 2011, S. 36-44.

⁵⁶⁴ Vgl. Schröder, Winfried, *Moralischer Nihilismus. Radikale Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche*, Stuttgart 2005, S. 59-60.

⁵⁶⁵ N 37[11], in: KSA, Bd. 11, S. 586.

⁵⁶⁶ N 11[112], in: KSA, Bd. 9, S. 481.

⁵⁶⁷ „eine physiologische Thatsache ist der Grund jeder Veränderung im moralischen Geschmack“ (N 11[112], in: KSA, Bd. 9, S. 481).

in Nietzsches Aussage über den wesentlichen Willen des Menschen: „lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen...“.⁵⁶⁸ Jedoch kann nach Nietzsche ein solcher moralischer Geschmack des Lebens lediglich auf die Idee des Aufstiegs und Wachstums im eigenen Leben zielen.⁵⁶⁹ Nietzsche notiert über die Beziehung zwischen Leib (*Wille*) und Moral (*Geschmack*) folgendes:

„Gesundheits-Begriff und Ideal abhängig vom Ziele des Menschen“ –? aber das Ziel selber ist ein Ausdruck einer bestimmten Beschaffenheit des Leibes und deren Bedingungen. Der Leib und die Moral.⁵⁷⁰

In Nietzsches Aussage: „Der Leib als Lehrmeister: Moral Zeichensprache der Affekte“.⁵⁷¹ ist der Leib Leitfaden des inneren-äußeren Willens und Geschmacks des Menschen, die Grundbedingung, die ermöglicht, den gesunden Willen und den kranken Willen sowie den gesunden Geschmack und den kranken Geschmack zu unterscheiden. Also verbürgt sich der gesunde Leib sozusagen für die Gesundheit des Willens und des Geschmacks. In diesem Sinne stehen Geschmack und Willen an der Scheidelinie zwischen Gesundheit und Krankheit und die „Gesundheit des Geschmacks“⁵⁷² ist hier gleichbedeutend mit einer Gesundheit des Willens. Der *Geschmack* richtet sich in die Richtung des Willens, der den Selbstwert des Lebens zu schöpfen möchte, weil der *Wille* durch den Geschmack das eigene Aufstiegsbedürfnis zum Ausdruck bringt.

Auf diese Weise bestimmt Nietzsche die Moral als Problem des menschlichen Geschmacks, wobei sich nur durch die Gesundheit des Geschmacks die Bedingung der Moral zur Bedingung des Lebens umdrehen lässt. „Dies ist die allgemein herrschende Form der Barbarei, daß man noch nicht weiß, Moral ist Geschmack-Sache.“⁵⁷³ Und Nietzsche sagt: „Die „Reinigung des Geschmacks“ kann nur die Folge einer Verstärkung des Typus sein.“⁵⁷⁴ Dies bezieht sich auf die gegensätzliche Beziehung zwischen den „Epidemien der Gesundheit (die Epidemien des gesunden Geschmacks)“⁵⁷⁵ und „der religiösen Infektion“⁵⁷⁶ und ist abhängig

⁵⁶⁸ GM III, 28, in: KSA, Bd. 5, S. 412.

⁵⁶⁹ N 11[112], in: KSA, Bd. 9, S. 481.

⁵⁷⁰ N 4[217], in: KSA, Bd. 10, S. 173.

⁵⁷¹ N 25[113], in: KSA, Bd. 11, S. 43.

⁵⁷² MA II, Der Wanderer und sein Schatten, 129, in: KSA, Bd. 2, S. 609.

⁵⁷³ Klossowski, Pierre, *Nietzsche und der Circulus vitiosus deus*, S. 21.

⁵⁷⁴ N 9[119], in: KSA, Bd. 12, S. 403.

⁵⁷⁵ „Gesundheit des Geschmacks. – Wie kommt es, dass die Gesundheit nicht so ansteckend sind wie die Krankheiten – überhaupt, und namentlich im Geschmack? Oder giebt es Epidemien der Gesundheit?“ (MA II, Der Wanderer und sein Schatten, 129, in: KSA, Bd. 2, S. 609).

von der Beziehung zwischen Aktiv und Reaktiv, also von Menschentypen, die Nietzsche nach dem Aufstieg oder Abstieg bezüglich des Willens zur Macht klassifiziert. Die Beziehung zwischen den Menschentypen Egoist und Unegoist (zur Beziehung zwischen dem unfizierten und dem infizierten Menschen vom absoluten Moralwert)⁵⁷⁷ kann Nietzsche umdrehen, indem er im einen wie im anderen das jeweilige Gegenteil entdeckt.

Moralisch bewußt leben – setzt Fehlerhaftigkeit voraus und deren Druck und Folgen d. h. wir haben unsere Existenzbedingungen noch nicht gefunden und suchen sie noch. Für das Individuum, so weit es kein Denker ist, hat Moral ein begrenztes Interesse: so lange es ihm nicht wohl, nicht regelmäßig zu Muthe ist, denkt er nach den Ursachen und sucht moralische [...] Die Fehler seiner Constitution seines Charakters in die Moralität sich schieben, an seiner Krankheit schuld sein wollen - ist moralisch!⁵⁷⁸

Ein weiterer Gegensatz bei seinen Menschentypen ist der Gegensatz zwischen Menschen, die Moral benötigen, und Menschen, die sie nicht benötigen,⁵⁷⁹ also zwischen jenen, die in sich selbst ein eigenes Maß nicht aufstellen können⁵⁸⁰ und selbst in ihrem Leben ihre eigenen Existenzbedingungen nicht bestimmen können, und solchen, die eben dazu fähig sind. Folgerichtig benennt Nietzsche diesen Gegensatz zwischen moralischen und unmoralischen Menschen als „Mangel an Selbstzucht“⁵⁸¹ und „Fülle an Selbstzucht“.

So wie er bereits in *Jenseits von Gut und Böse* (1886) von Herren-Moral und Sklaven-Moral spricht, Begriffen, mit denen er Menschen, die ihren Selbstwert schöpfen können und nicht schöpfen können, unterscheidet,⁵⁸² klassifiziert er auch in seinem Nachlass von Herbst 1877 gegensätzliche Menschentypen nach dem Begriff von Moral und Unmoral. Nietzsche hat also Spuren des Moralisten von der moralischen Seite gefunden, die bislang vom Leben bejaht wurde. Ebenso entdeckt er das Subjekt des Willens zum Leben von der unmoralischen Seite, die bislang vom Lebens verneint wurde. Und er nennt einen derartigen Menschentyp „unmoralisch“.

⁵⁷⁶ „Wenn früher die Pocken die Kraft und Gesundheit einer körperlichen Constitution auf die Probe stellten und den Menschen, welche sie nicht bestanden, tödtlich wurden: so kann man vielleicht jetzt die *religiöse Infektion* als eine solche Probe für die Kraft und Gesundheit der geistigen Constitution betrachten. Entweder überwindet man sie, oder man geht geistig daran zu Grunde“ (N 19[58], in: KSA, Bd. 8, S. 343).

⁵⁷⁷ EH, Morgenröthe, 2, in: KSA, Bd. 6, S. 330-332.

⁵⁷⁸ N 4[101], in: KSA, Bd. 9, S. 125.

⁵⁷⁹ N 4[101], in: KSA, Bd. 9, S. 125.

⁵⁸⁰ GD, Moral als Widernatur, 2, in: KSA, Bd. 6, S. 83.

⁵⁸¹ N 31[4], in: KSA, Bd. 7, S. 749.

⁵⁸² JGB IX, 260, in: KSA, Bd. 5, S. 208-212.

Die bisher verneinten Seiten des Daseins nicht nur als nothwendig zu begreifen, sondern als wünschenswerth; und nicht nur wünschenswerth in Hinsicht auf die bisher bejahten Seiten (etwas als deren Complement und Vorbedingungen), sondern um ihrer selber willen, als die mächtigeren, fruchtbareren, wahren Seiten des Daseins, in denen sich sein Wille deutlicher ausspricht. Die bisher allein bejahten Seiten des Daseins abzuschätzen; das, was hier eigentlich Ja sagt, herauszuziehn (der Instinkt der Leidenden einmal, der Instinkt der Heerde andererseits und jener dritte Instinkt: der Instinkt der Meisten gegen Ausnahme). Conception einer höheren Art Wesen als eine „unmoralische“ nach den bisherigen Begriffen⁵⁸³

Weiterhin sagt Nietzsche bezüglich der Menschen, die die Moral nicht benötigen, dass sie „ohne Arzt, Medizin, peinliche Prozeduren leben“.⁵⁸⁴ Weil nämlich diese Menschen nicht eine *Gewohnheit des moralischen Lebens* haben durch die „Moral der Züchtung und Moral der Zähmung“⁵⁸⁵, die bislang „Besserung“⁵⁸⁶ genannt wurde, sondern in dem konkreten Gebiet des Lebens eine *Gewohnheit des schöpferischen Lebens* besitzen, ihren Selbstwert zu schöpfen.⁵⁸⁷ „Die höchsten Einzelnen sind die schöpferischen Menschen, sei es die besten moralischen oder sonst im grossen Sinne nützlichen, als die reinsten Typen und Verbesserer der Menschheit“.⁵⁸⁸ Solche Menschen wären im ‚moralischen Leben‘ keine gesunden Menschen, sondern solche, deren ‚Moral des eigenen Lebens‘ gesund ist.

Die moralische Werthschätzung bezieht sich zuerst auf die Unterscheidung von höheren und niederen Menschen (oder Kasten) Moral ist zuerst Selbst-Verherrlichung der Mächtigen: und in Hinsicht auf die Unmächtigen Verachtung. Nicht „gut“ und „Böse“, sondern „edel“ und „gemein“ ist die ursprüngliche Empfindung. Dann erst werden die unterscheidenden Handlungen und Eigenschaften edel genannt, und die ihnen entgegengesetzten gemein.⁵⁸⁹

⁵⁸³ N 10[3], in: KSA, Bd. 12, S. 455.

⁵⁸⁴ N 4[101], in: KSA, Bd. 9, S. 125.

⁵⁸⁵ GD, Die „Verbesserer“ der Menschheit, 5, in: KSA, Bd. 6, S. 102. In Zusammenhang mit Verbesserung der Menschen stellt Nietzsche folgende Frage: „Hat die Moral die Menschen besser gemacht?“ und darüber diagnostiziert er, dass für die Menschen die Moral nicht ein Mittel der Besserung ist, sondern nur einen physiologischen Rückgang als Folge der Entbehrung und Verkümmern erzielt. „Die Krankheit macht den Menschen besser“ [...] giebt es vielleicht ein ursächliches Band zwischen Moral und Krankheit überhaupt? Die „Verbesserung des Menschen“ im Großen betrachtet, zum Beispiel die unleugbare Milderung Vermenschlichung Vergutmüthigung des Europäers innerhalb des letzten Jahrtausends – ist sie vielleicht die Folge eines langen heimlich-unheimlichen Leidens und Mißrathens, Entbehrens, Verkümmerns? Hat „die Krankheit“ den Europäer „besser“ gemacht? Oder anders gefragt: ist unsere Moralität [...] der Ausdruck eines physiologischen Rückgangs?“ (N 4[7], in: KSA, Bd. 12, S. 180).

⁵⁸⁶ GD, Die „Verbesserer“ der Menschheit, 2, in: KSA, Bd. 6, S. 99.

⁵⁸⁷ N 4[101], in: KSA, Bd. 9, S. 124-125.

⁵⁸⁸ N 30[8], in: KSA, Bd. 7, S. 733.

⁵⁸⁹ N 16[27], in: KSA, Bd. 10, S. 508.

In dieser Hinsicht lässt sich erfahren, dass Nietzsches Frage „Was bedeutet, unter der Optik des Lebens gesehen, die Moral?“⁵⁹⁰ die Wertschätzung und die Kritik der Moral bezüglich der Perspektive des Lebens beinhaltet. Nach Nietzsche ist der moralische Naturalismus, der den natürlichen Instinkt des Lebens ausmacht, die gesunde Moral und zugleich die Moral des gesunden Menschen. Und die widernatürliche Moral, die dem natürlichen Instinkt des Lebens feindlich gegenübersteht, ist als die kranke Moral und sowie die Moral des kranken Menschen, nicht mehr als eine „freche Verurteilung“ des Instinkts des gesunden Lebens.⁵⁹¹ Allerdings sind sowohl der Mensch als auch das Leben nach Nietzsche im Wesentlichen unmoralisch, wohingegen eine absolute Anerkennung vom Wert der Moral ein Zeichen tiefster Erkrankung, Müdigkeit, Missmuthigkeit, Erschöpfung, Verarmung an Leben sei.⁵⁹² „„je gesünder, je stärker, je reicher, fruchtbarer, unternehmender ein Mensch sich fühlt, um so „unmoralischer“ wird <er> auch““.⁵⁹³

Wenn man es aus der Perspektive des Lebens betrachtet, ist die Moral bezüglich des Lebens bloß Zeichenrede und Symptomatologie, die das wahre Bild der Gesundheit und der Krankheit zeigt.⁵⁹⁴ Deshalb schätzt Nietzsche den Wert der Moral aus der Perspektive des Lebens ein. Er setzt seine Kritik auf das Fundament der konkreten Bedingungen des Lebens, den Wert über den Wert der Moral.

Wenn wir von Werthen reden, reden wir unter der Inspiration, unter der Optik des Lebens: das Leben selbst zwingt uns Werthe anzusetzen, das Leben selbst werthet durch uns, wenn wir Werthe ansetzen . . . Daraus folgt, dass auch jene Widernatur von Moral, welche Gott als Gegenbegriff und Verurtheilung des Lebens fasst, nur ein Werthurtheil des Lebens ist – welches Lebens? welcher Art von Leben? – Aber ich gab schon die Antwort: des niedergehenden, des geschwächten, des müden, des verurtheilten Lebens.⁵⁹⁵

Darüber hinaus betrachtet Nietzsche, der ja behauptet, dass es keine absoluten moralischen Tatsachen und Phänomene gibt⁵⁹⁶, das moralische Urteil ähnlich wie das religiöse Urteil, das

⁵⁹⁰ GT, Versuch einer Selbstkritik, 4, in: KSA, Bd. 1, S. 17.

⁵⁹¹ GD, Moral als Widernatur, 4, in: KSA, Bd. 6, S. 85. s. a. Rois, Stefan, *Das Fundament der vitalistischen Moralkritik Nietzsches im Halblight der Götzen-Dämmerung*, in: Nietzscheforschung, Bd. 16 (2009), S. 232-235. „Sklavenmoral zeigt sich bei degeneriertem, schwächlichem Leben. Herrenmoral hat im gesunden, blühenden Lebens statt“ (Ebd., S. 237-238).

⁵⁹² GT, Versuch einer Selbstkritik, 5, in: KSA, Bd. 1, S. 18-19.

⁵⁹³ N 4[7], in: KSA, Bd. 12, S. 180.

⁵⁹⁴ GD, Die „Verbesserer“ der Menschheit, 1, in: KSA, Bd. 6, S. 98.

⁵⁹⁵ GD, Moral als Widernatur, 5, in: KSA, Bd. 6, S. 86.

⁵⁹⁶ JGB IV, 108, in: KSA, Bd. 5, S. 92.

an eine nicht vorhandene Realität glaubt⁵⁹⁷ und damit der Instinkt des Lebens verneint und die Realität des Lebens nicht aus einer konkreten Perspektive interpretiert. Daraus lässt sich schließen, dass der natürliche Instinkt des Menschen und des Lebens auch immer moralisch interpretiert wird, nämlich die Natur des Instinkts als das moralische Phänomen geschätzt wird. Wenn das so ist, so wird der Arzt, von dem im Folgenden die Rede ist, ein Arzt sein, der gegen die Religion und die Moral die konkrete Realität des Menschen und des Lebens heilen kann.

Sich so fernstellen von den moralischen Phänomenen, wie der Arzt dem Hexenglauben und der Lehre „vom Griff des Teufels“ fernsteht.⁵⁹⁸

Auf diese Weise soll die Moral, die zum Aufstieg und zum Wachstums des Menschen und seines Lebens beitragen kann, also nicht eine absolute Moral sein, die das menschliche Leben unterdrückt, sondern ein Mittel, das als „Herren-Moral“ an der Grenze zwischen Gesundheit und Krankheit die Handlung des Aufstiegs und des Wachstums unterstützt. Weiterhin bedeutet das für eine Moral, wie sie von der zukünftigen Philosophie geboren wird, dass sie eine Zeichen der Gesundheit werden muss, die in der Beziehung zwischen Mensch und Leben organisch wirkt. In Hinblick darauf wird die *Sprache des Leibes als große Vernunft*⁵⁹⁹ vorgestellt, als neue Bewegung der Philosophie der Zukunft, als Überwindung der metaphysisch-moralischen, traditionellen Philosophie, welche bislang die Aufstiegs- und Wachstumsmöglichkeit des Menschen und des Lebens unterdrückt hat. Laut Nietzsche drückt sich diese neue Moral der Zukunft als moralische Zeichen-Sprache des Leibes⁶⁰⁰ aus:

Determinismus ist so zu beseitigen [...] Organisch = moralisch ist die Lösung des moralischen Problems.⁶⁰¹

⁵⁹⁷ GD, Die „Verbesserer“ der Menschheit, 1, in: KSA, Bd. 6, S. 98. „Es giebt gar keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen“ (JGB IV, 108, in: KSA, Bd. 5, S. 92).

⁵⁹⁸ N 26[23], in: KSA, Bd. 11, S. 155.

⁵⁹⁹ Der Leib, der als Einheit der kleinen Vernunft und der großen Vernunft in *Also sprach Zarathustra* vorgestellt wird, bedeutet für Nietzsche nämlich das Selbst. Dies ist der Ausdruck des „*selbstbewussten Lebens*“, das das Selbst und das Ich als einheitliche Weise des Leibes zusammen wirken. Auf dieser Weise benennt der Leib in Nietzsches Philosophie eine neue Sprache, der die Verneinung über eine bestehende Missverständnisse („Descartes’ Analyse des Cogito, Kants transzendentaler Deduktion, die Anthropologie in Hegels *Enzyklopädie*“) sowie die Lebhaftigkeit des Lebens umfassen und ausdrücken kann. Über das Merkmal des derartigen Leibes als „Ganzem“, vgl. Gerhardt, Volker, *Monadologie des Leibes. Leib, Selbst und Ich in Nietzsches Zarathustra*, in: Jan-Christoph Heilinger und Nikolaos Loukidelis (Hrsg.), *Die Funken des freien Geistes*, Berlin/ New York 2011, S. 1-49.

⁶⁰⁰ N 7[268], in: KSA, Bd. 10, S. 323.

⁶⁰¹ N 9[12], in: KSA, Bd. 10, S. 348.

Wenn die Moral hier dem Funktionsprinzip eines Organismus gleicht, sie sich also nach diesem Prinzip in jedem Moment verändern kann, bedeutet dies, dass auch die Moral durch den Willen zur Macht beeinflusst und erschaffen wird. In Nietzsches Worten: „die Verachtung des Machtgewinns und –Einflusses ist in diesem Kontext wider das Prinzip des Organischen“⁶⁰² Gemeint ist, dass sich gemäß der organischen Veränderung des Lebens durch den Aufstieg der Macht (das Machtgefühl) auch die Moral verändern kann, sowie dass auch die Überwindung der Moral als solcher möglich ist: „Die Überwindung der Moral, in einem gewissen Verstande sogar die Selbstüberwindung der Moral“.⁶⁰³

Für Nietzsche weist hier die Selbstüberwindung der Moral auf dem Versuch der Entwertung und Umwertung der veralteten Moral für die Schöpfung der neuen Lebenswerte und dadurch ermöglicht zur wahren Gesundheit des Lebens endlich die Geburt der neuen Moral der Zukunft. Und in der schöpferischen Praxis der Moral der Zukunft kann die Frage nach dem Sinn des Lebens endlich eine existenziale Lebensaufgabe des vornehmen, souveränen Individuums werden, also „eine ewige Frage“, wie „die Kinderfrage, die immer wieder neu entsteht“.⁶⁰⁴

⁶⁰² N 9[43], in: KSA, Bd. 10, S. 359.

⁶⁰³ JGB II, 32, in: KSA, Bd. 5, S. 51.

⁶⁰⁴ Volker, Gerhardt, *Sinn des Lebens. Über einen Zusammenhang zwischen antiker und moderner Philosophie*, in: Volker Caysa/Klaus-Dieter Eichler (Hrsg.), *Praxis · Vernunft · Gemeinschaft. Auf der Suche nach einer anderen Vernunft*, Weinheim 1994, S. 380. Über die Begriffsgeschichte des *Sinn des Lebens*, vgl. Volker, Gerhardt, Artikel „*Sinn des Lebens*“, in: Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 9, Basel 1995, S. 815-824.

Exkurs: Nietzsches Alternative zur Befreiung von einer religiös-moralischen Abhängigkeit des Menschen. Eine „ganze Person“ des autonomen Individuums

Nach Nietzsche wird das System des Gehorsams gegenüber der Religion sowie der Moral gerechtfertigt durch die Unfähigkeit der schöpferischen Interpretation des Menschen. In diesem Zusammenhang diagnostiziert Nietzsche, dass die Religion die „Größe und Stärke“ des Menschen in einen „übermenschlichen“ Charakter Gottes, den der Mensch sich selbst nicht erlangen kann, verändert. Das heißt, nach ihm teilt der religiöse Mensch („der naive homo religiosus“), der die Ursache des großen Machtgefühls, das in seinem Inneren wirkt, sich nicht selbst, sondern einer stärkeren Person, also einer Gottheit zuschreibt, sich selbst in mehrere Personen.⁶⁰⁵ Und ein solcher religiöser Mensch trennt durch den „Zweifel an der Einheit der Person“⁶⁰⁶, also durch die Dualisierung der Handlung des Menschen die Beziehung zwischen ‚Ursache‘ und ‚Wirkung‘ oder ‚Täter‘ und ‚Tätigkeit‘. Nach dem Gesetz der Wertschätzung kann er so seine eigenen Handlungen und den existenzialen Grund seines eigenen Lebens nicht mehr in der menschlichen Wirklichkeit des Diesseits suchen.

Consequenz: der Mensch hat alle seine starken und erstaunlichen Momente nicht gewagt, sich zuzurechnen, – er hat sie als „passiv“, als „erlitten“ als Überwältigungen concipiert: die Religion ist eine Ausgeburt eines Zweifels an der Einheit der Person, eine altération der Persönlichkeit: insofern alles Große und Starke vom Menschen als übermenschlich als fremd concipiert wurde, verkleinerte sich der Mensch, – er legte die zwei Seiten, eine sehr erbärmliche und schwache und eine sehr starke und erstaunliche in zwei Sphären auseinander, hieß die erste „Mensch“, die zweite „Gott“. Er hat das immer fortgesetzt, er hat, in der Periode der moral<ischen> Idiosynkrasie, seine hohen und sublimen Moral-Zustände nicht als „gewollt“, als „Werk“ der Person ausgelegt. Auch der Christ legt seine Person in eine mesquine und schwache Fiktion, die er Mensch nennt und eine andere, die er Gott (Erlöser, Heiland) nennt auseinander – Die Religion hat den Begriff „Mensch“ erniedrigt; ihre extreme Konsequenz ist, daß alles Gute, Große, Wahre übermenschlich ist und nur durch eine Gnade geschenkt...⁶⁰⁷

Nietzsche bezeichnet derartiges Phänomen der Uneinigkeit des Inneren und des Äußeren als „eine altération der Persönlichkeit“ und sagt: „Die Religion ist ein Fall der „altération de la personnalité“.⁶⁰⁸ Und eine solche „altération der Persönlichkeit“ beinhaltet gerade als

⁶⁰⁵ N 14[124], in: KSA, Bd. 13, S. 306.

⁶⁰⁶ N 14[125], in: KSA, Bd. 13, S. 307.

⁶⁰⁷ N 14[125], in: KSA, Bd. 13, S. 307.

⁶⁰⁸ N 14[124], in: KSA, Bd. 13, S. 306.

„Zweifel an seiner Person“⁶⁰⁹ notwendig die Symptome der „Unpersönlichkeit“, des „Sich-selbst-Vergessen“, der „incuria sui“ des Menschen.⁶¹⁰ In diesem Licht kann man in der zweiten, dritten Abhandlung der *Genealogie der Moral* durch die Heilmethode des asketischen Priester bezüglich des Leidens des Menschen, also durch die Verinnerlichung und das Selbst-Ressentiment des Menschen seine extremen psychologischen Abhängigkeit von der Erlösung des Gottes und dadurch die Spaltung seiner Individualität noch einmal betrachten.

Und wie ich schon erwähnt habe, konnte die bestehende Moral und das moralische Handeln durch die Verneinung der Individualität des Individuums gerechtfertigt werden durch den gemeinsamen Gewinn (die utilitaristische Nützlichkeit), also durch die Verneinung der „individuellen Moral des Immoralismus“⁶¹¹. Egoismus, Individualismus und Immoralismus, die Nietzsche in seiner Philosophie vorgestellt hat, können sich unter dem von ihm dargestellten existenzialen übermenschlichen Zweck des Menschen und durch Selbstbestimmung und Selbstverantwortung endlich entfalten. Wichtig ist hier, dass Nietzsche als Bedingung für das Entstehen des Egoismus, Individualismus und Immoralismus in der Herde durch das *Prinzip des Willens zur Macht* notwendig eine „Rangordnung“ als Ausdruck der *Distanz der Differenz* bestimmt. Das heißt, für Nietzsche ist „Rangordnung“ das Prinzip alles „organischen Daseins“⁶¹² und zugleich „das Prinzip des Lebens“⁶¹³.

⁶⁰⁹ N 14[124], in: KSA, Bd. 13, S. 306.

⁶¹⁰ GM III, 18, in: KSA, Bd. 5, S. 382.

⁶¹¹ Gerhardt, Volker, *Genealogische Ethik*, in: Annemarie Pieper (Hrsg.), *Geschichte der neueren Ethik* 1, Tübingen und Basel 1992, S. 286. Volker Gerhardt, analysiert, dass bei Nietzsche „die Moral an den Begriff des tätigen Subjekts gebunden ist“. Den gleichen Sachverhalt illustriert er mit dem Begriff „Die individuelle Moral des Immoralismus“: Die Moral der Selbstverantwortung sowie die Moral der Selbstbestimmung, die durch eigenes Gesetz und Grund der individuellen Handlung eines autonomen Individuums Gültigkeit erhalten. Die Praxis ist die Handlung. Und solche praktische Handlung als ein Begriff ist nach ihm Grundvoraussetzung für die existenziale Veränderung des menschlichen Lebens. Für Volker Gerhardt ist der Begriff „des tätigen Subjekts“ gleichbedeutend mit denen des „tätigen Individuums“, „praktisch tätigen Individuums“, die er in anderen seiner Aufsätze vorstellt, und ein solches praktischen Individuum bezeichnet in seiner Interpretation der Philosophie Nietzsches ein gesundes Individuum. Nietzsche nennt außerdem das praktische Handlungssubjekt solcher „individuellen Moral des Immoralismus“ einen „Immoralist der That“ (Gerhardt, Volker, *Die Moral des Immoralismus. Nietzsches Beitrag zu einer Grundlegung der Ethik*, S. 201; Gerhardt, Volker, *Genealogische Ethik*, S. 304; Gerhardt, Volker, *Leben und Geschichte. Menschlichen Handeln und historischer Sinn in Nietzsches 2. „Unzeitgemäßer Betrachtung“*, in: Volker Gerhardt und Norbert Herold (Hrsg.), *Wahrheit und Begründung*, Würzburg 1985, S. 160-165; Gerhardt, Volker, *Das Denken eines Individuums. Erneutes Nachdenken über Nietzsches zweite Unzeitgemäße Betrachtung*, S. 277; Gerhardt, Volker, *Selbstbestimmung*, in: Was ist der Mensch, Detlev Ganten/Volker Gerhardt/Jan-Christoph Heilinger/Julian Nida-Rümelin (Hrsg.), Berlin 2008, S. 9; N 11[54], in: KSA, Bd. 13, S. 26).

⁶¹² N 7[9], in: KSA, Bd. 12, S. 296.

⁶¹³ N 7[9], in: KSA, Bd. 12, S. 294.

Mein Gedanke: es fehlen die Ziele, und diese müssen Einzelne sein!⁶¹⁴

Die Moral ist nunmehr nicht das altruistische Resultat des „Instinkts des Gemeinsinns“, der in der „Gemeinschaft“ mit einem „Gemein-Gefühl“ und „Gemein-Gewissen“ wirkt⁶¹⁵, sondern Resultat der schöpferischen Selbstbestimmung des autonomen Individuums.⁶¹⁶ Auf diese Weise erscheint für Nietzsche die Möglichkeit der schöpferischen Selbstbestimmung des autonomen Individuums und die Genesung der Individualität des Individuums durch die Befreiung von alten religiös-moralischen Basis des Lebens sowie die Veränderung zum Übermenschen als Besitzer eines freien Willens und Geistes möglich. Er erklärt diese existenziale Befreiung und die Veränderung des Geistes durch den „vornehmen Mensch“⁶¹⁷, „das souveraine Individuum“ und „das autonome übersittliche Individuum“⁶¹⁸ als Herr der Wertes und der Tugend seines eigenen Lebens.

Du solltest Herr über dich werden, Herr auch über die eigenen Tugenden. Früher waren sie deine Herren; aber sie dürfen nur deine Werkzeuge neben andren Werkzeugen sein. Du solltest Gewalt über dein Für und Wider bekommen und es verstehn lernen, sie aus- und wieder einzuhängen, je nach deinem höheren Zwecke. Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen –⁶¹⁹

Nach Nietzsche war Tugend bisher für den Mensch nicht das Mittel zum eigentlichen Glück des Lebens⁶²⁰, sondern eine universale Interpretation sowie die persönliche

⁶¹⁴ N 7[6], in: KSA, Bd. 12, S. 281.

⁶¹⁵ N 7[6], in: KSA, Bd. 12, S. 281.

⁶¹⁶ Für Nietzsche bedeutet die Handlung des autonomen Individuums nicht eine moralisch- pflichtbewusste Autonomie, sondern unmoralisch-schöpferische Autonomie. Nietzsche sucht den moralischen Wert der autonomen Handlung nicht nach dem selbstzweckmäßigen Motiv, das von Begierde, Trieb, Affekt, also von sinnlichen Motiven befreit wird, für die moralische Praxis des Moralgesetzes selbst, sondern nach der selbstzweckmäßigen Tätigkeit des Willens zur Macht. Die Moralphilosophie Kants erklärt den für das Streben nach dem höchsten Gut notwendigen Zusammenhang zwischen der moralischen Pflicht und der Glückseligkeit des vernünftigen Wesens durch die „Unsterblichkeit der Seele“ und die „Existenz Gottes“ (also das höchste Gut als der „letzte Zweck Gottes“ und die Sittlichkeit des vernünftigen Wesen als einzige Bedingung für die Glückseligkeit). Für Nietzsche ist das nicht mehr als „moralische Ontologie“, in der moralisches Gut und Gott (Religion) erkenntnistheoretisch verbunden werden, sowie als asketische Weise des Lebens. (Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Bd. VII, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1956, S. 252-262; *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Stuttgart 1983, S. 195; N 7[4], in: KSA, Bd. 12, S. 265). Über die notwendige Verbindung von Glück und Moral in der Idee des höchsten Guts, vgl. Beatrix, Himmelmann, *Kants Begriff des Glücks*, Berlin 2003, S. 193-221. Über die moralische Gottesbeweis als Postulat des reinen praktischen Vernunft, vgl. Sala, Giovanni B., *Kant und die Frage nach Gott*, Berlin 1989, S. 397-425.

⁶¹⁷ JGB IX, 260, S. 209, 210 · 261, S. 212, 213, in: KSA, Bd. 5.

⁶¹⁸ GM II, 2, in: KSA, Bd. 5, S. 293.

⁶¹⁹ MA I, Vorrede, 6, in: KSA, Bd. 2, S. 20.

⁶²⁰ „Nicht das Glück, sondern die möglichst lange Erhaltung ist der Inhalt aller bisherigen Moral der Gemeinde und Gesellschaft (ja auf Kosten des Glücks aller Einzelnen). [...] Das Individuum gegen die Gesellschafts-Moral und abseits von ihr – wenn die größte Gefahr für Alle vorüber ist, können einzelne Bäume aufwachsen mit ihren Existenzbedingungen“ (N 11[59], in: KSA, Bd. 9, S. 463).

Bestimmung des Glücks aller Menschen. Für ihn ist das Leben nicht ein Ort des Ausruhens durch die Abwesenheit des Leidens, sondern ein Ort des Kampfes der unaufhörlicher Selbstüberwindung für den Willen zur Macht. Also sind die Lust und das Glück für ihn Resultat des erhöhten Machtgefühls. Seinem späten Nachlass aus dem Zeitraum Herbst 1885–Frühjahr 1886 ist noch einmal zu lesen, dass man Herr über die Tugend werden muss: Gegen die Tugend der asketischen Lust und des Glücks durch die Unterdrückung der Begierde, des Triebes und die geistige Ruhe (Epikur)⁶²¹ sowie gegen die Selbsterhaltungs-Tugend der Lust und des Glücks durch die Erkenntnis des höchsten Gutes und die intellektuelle Liebe Gottes (Spinoza)⁶²².

gegen das spinozistische oder epikureische Glück und gegen alles Ausruhen in contemplativen Zuständen. Wenn aber die Tugend das Mittel zu einem solchen Glück ist, nun, so muß man auch Herr über die Tugend werden.⁶²³

In diesem Kontext stellt Nietzsche im Fragment Nr. 95 „*Moral des reifen Individuums*“ von *Menschliches, Allzumenschliches I* „eine ganze Person“⁶²⁴ des autonomen Individuums vor, das als Besitzer eines freien Geistes für die Erhöhung des Lebens, also für das eigene höchste Glück und den eigenen höchsten Vorteil des Lebens, nach dem Gesetz und dem Grund aller individuellen eigenständigen Handlungen nur in sich selbst sucht. Mit „eine ganze Person“ ist hier ‚die eigentliche Person‘ des freien Individuums gemeint, die sich nicht auf „persönliche

⁶²¹ In diesem Zusammenhang zeigt Kant in der *praktischen Vernunft* das höchste Gut auf, das auf Erkenntnisgründen a priori und Prinzipien (*die reine Vernunft*) und ferner nicht auf der Neigung oder der Begierde, sondern auf der moralischen Pflicht beruht. Er beschreibt sie als kritisch-praktische Aufhebung der Antinomie (Entweder die Glückseligkeit ist die Ursache der Tugend oder die Tugend ist die Ursache der Glückseligkeit) über die synthetische Verbindung der Tugend und Glückseligkeit gegen die analytische Verbindung der Tugend und Glückseligkeit des Epikur und der Stoiker (Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft I*, Bd. IV, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1956, S.62; *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 234-249). „Aus dieser Auflösung der Antinomie der praktischen reinen Vernunft folgt, daß sich in praktischen Grundsätzen eine natürliche und notwendige Verbindung zwischen dem Bewußtsein der Sittlichkeit, und der Erwartung einer ihr proportionierten Glückseligkeit, als Folge derselben, wenigstens als möglich denken (darum aber freilich noch eben nicht erkennen und einsehen) lasse; dagegen, daß Grundsätze der Bewerbung um Glückseligkeit unmöglich Sittlichkeit hervorbringen können: daß also das oberste Gut (als die erste Bedingung des höchsten Guts) Sittlichkeit, Glückseligkeit dagegen zwar das zweite Element desselben ausmache, doch so, daß diese nur die moralisch-bedingte, aber doch notwendige Folge der ersteren sei. In dieser Unterordnung allein ist das höchste Gut das ganze Objekt der reinen praktischen Vernunft, die es sich notwendig als möglich vorstellen muß, weil es ein Gebot derselben ist, zu dessen Hervorbringung alles Mögliche beizutragen“ (Kant, Immanuel., *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 248-249). Aber für Nietzsche ist das metaphysische-moralische höchste Gut nicht mehr als lebensfeindlicher Wert.

⁶²² N 11 [193], in: KSA, Bd. 9, S. 517-518.

⁶²³ N 1 [123], in: KSA, Bd. 12, S. 39-40.

⁶²⁴ MA I, 95, in: KSA, Bd. 2, S. 91-92.

Unsterblichkeit“⁶²⁵ als Gegenstand des Glaubens, der von der wahren Wahrheit geschafft wird, stützt, die nicht durch „unpersönliche Verknechtung“⁶²⁶ im Mechanismus der modernen Gesellschaft ihren inneren Wert verliert. Zudem ist diese Person ein „Künstler-Philosoph“⁶²⁷, der durch die existenziale Interpretation der Philosophie und die schöpferische Handlung der Kunst sein eigenes Leben gestaltet.

Nietzsche hat schon in der dritten *Unzeitgemäßen Betrachtung* mit dem Titel *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* den historische-kulturellen Selbstverlust, also das Verneinungsphänomen der eigentlichen Natur, der Person und des freien Willens des Individuums entdeckt.⁶²⁸ Er bezeichnet einen solchen schwachen Menschentyp der Moderne als „Erben des Weltprozesses!“ und solche krankhafte Phänomene der modernen Kultur als „Weltprozess und die Persönlichkeit des Erdflohs!“⁶²⁹. In diesem Zusammenhang fragt Nietzsche bezüglich der Veränderungsmöglichkeit zum vornehmen souveränen Individuum als Verkörperung einer „ganzen Person“, die geistig frei ist und unabhängige Macht besitzt.

ja man kann fragen, ob es ihm überhaupt möglich ist, das Uhrwerk seines personenbildenden, personendichtenden Triebes auch nur einen Augenblick auszuhängen.⁶³⁰

Die Antwort können wir aus Nietzsches „Moral des reifen Individuums“ entnehmen. Die „Moral des reifen Individuums“ bedeutet hier die Moral der Zukunft, die als „eine Moral für Immoralisten oder für freie Geister“⁶³¹ eine Chance der „bunten Handlungen“⁶³² erlaubt, durch die alle Menschen ihren eigenen Wert und ihre eigene Tugend frei schaffen und dadurch sich selbst jedes Mal selbst bestimmen können. Nach Nietzsche ist diese Moral nicht die universale Moral, die in der menschlichen Lebenswelt die „Moralität an sich“ bestimmt und dadurch den Mensch zähmt, sondern die individuelle Moral des Aufstiegs und des Wachstums, die durch die „leiblich-geistige Disziplin“ sich selbst stark machen kann.⁶³³ Der Mensch kann endlich durch diese Individualisierung der Moral die schöpferische

⁶²⁵ MA II, Vermischte Meinungen und Sprüche, 26, in: KSA, Bd. 2, S. 390. „der Begriff „ewiges Leben“ im Gegensatz zum Personal-Leben der Vergänglichkeit als „Personal-Unsterblichkeit““ (N 11[295], in: KSA, Bd. 13, S. 115).

⁶²⁶ M III, 206, in: KSA, Bd. 3, S. 183.

⁶²⁷ N 2[66], in: KSA, Bd. 12, S. 89. „In der ganzen Philosophie bis heute fehlt der Künstler... Das ist, wie das Vorhergehende andeutete, ein nothwendiger Fehler; denn der Künstler, der anfangen würde sich zu begreifen, würde sich damit vergreifen“ (N 14[170], in: KSA, Bd. 13, S. 357).

⁶²⁸ UB II, HL,9, in: KSA, Bd. 1, S. 311-317.

⁶²⁹ UB II, HL,9, in: KSA, Bd. 1, S. 312.

⁶³⁰ MA II, Vermischte Meinungen und Sprüche, 26, in: KSA, Bd. 2, S. 389.

⁶³¹ Gerhardt, Voker, *Genealogische Ethik*, S. 304.

⁶³² JGB VII, 215, in: KSA, Bd. 5, S. 152.

⁶³³ N 10[68], in: KSA, Bd. 12, S. 495.

Selbstbestimmung, also seine eigene reife Moral, die zur schöpferischen Selbstverwirklichung beitragen kann, schaffen.

Aus sich eine ganze Person machen und in Allem, was man thut, deren höchstes Wohl in's Auge fassen – das bringt weiter, als jene mitleidigen Regungen und Handlungen zu Gunsten Anderer. Wir Alle leiden freilich noch immer an der allzugerings Beachtung des Persönlichen an uns, es ist schlecht ausgebildet, – gestehen wir es uns ein: man hat vielmehr unsern Sinn gewaltsam von ihm abgezogen und dem Staate, der Wissenschaft, dem Hülfebedürftigen zum Opfer angeboten, wie als ob es das Schlechte wäre, das geopfert werden müsste. Auch jetzt wollen wir für unsere Mitmenschen arbeiten, aber nur so weit, als wir unsern eigenen höchsten Vortheil in dieser Arbeit finden, nicht mehr, nicht weniger. Es kommt nur darauf an, was man als seinen Vortheil versteht; gerade das unreife, unentwickelte, rohe Individuum wird ihn auch am rohesten verstehen.⁶³⁴

16. Nietzsches medizinische Diagnose betrifft eine historische Interpretation des Lebens

Nietzsches Aussage „Die Erde war zu lange schon ein Irrenhaus!“⁶³⁵ in *Zur Genealogie der Moral* ist die Diagnose einer kranken Erde, also die medizinische Diagnose über ein krankes Zeitalter. Er bezeichnet ein solches Phänomen als die Milderung eines Zeitalters, dem es an positiven Kräften mangelt⁶³⁶ und er nennt „Willenslähmung“⁶³⁷ (*Entartungsphänomen des Willens*) die Krankheit Europas. Zarathustras Aussage, der Mensch sei die Krankheit der Erde⁶³⁸, beinhaltet zugleich, dass die Krankheit der Erde ebenso eine Krankheit des Menschen selbst ist. Die von den Menschen errichtete Zivilisation der Erde baut laut Nietzsche auf dem Vorurteil einer moralischen Ontologie auf und bedeutet fundamental nicht mehr als einen lebensfeindlichen Wert. Desweiteren weist er darauf hin, dass aufgrund der Krankheit der Erde sogar der schöpferische Instinkt des Menschen und Lebens organisch degeneriert seien.

Wie jedoch Nietzsche in *Von der schenkenden Tugend* in *Also sprach Zarathustra* bereits erwähnt, ist er der Meinung, dass der Mensch durch Selbstüberwindung und Tugend der

⁶³⁴ MA I, 95, in: KSA, Bd. 2, S. 92.

⁶³⁵ GM II, 22, in: KSA, Bd. 5, S. 333.

⁶³⁶ GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen, 37, in: KSA, Bd. 6, S. 136-139.

⁶³⁷ JGB VI, 208, in: KSA, Bd. 5, S. 138-139.

⁶³⁸ Za II, Von grossen Ereignissen, in: KSA, Bd. 4, S. 168.

Schöpfung als Leib und Leben der Erde einen menschlichen Sinn verleihen muss.⁶³⁹ Damit ist gemeint, dass der Mensch durch den Willen zur Macht potentiell jederzeit Gesundheit erlangen kann und dass dadurch organisch eine Heilungsmöglichkeit des Lebens und der Erde bestehen kann. Solch eine Tugend ist nicht vergleichbar mit einem im Leben *schlafenden Willen* zur Selbsterhaltung.⁶⁴⁰ Hier ist ein *wacher Wille* gemeint, der dogmatischen Irrtum (z.B. der Vedanta-Lehre in Asien oder des Platonismus in Europa) überwindet und für den Aufstieg und das Wachstum des Lebens permanent eine eigene neue Tugend schafft.⁶⁴¹ Nietzsche setzt die Beziehung zwischen Tugend und Erde in Perspektive zu Gesundheit und Krankheit:

Nichts wäre kostspieliger als Tugend: denn am Ende hätte man mit ihr die Erde als Hospital: und „Jeder Jedermanns Krankenpfleger“ wäre der Weisheit letzter Schluß. Freilich: man hätte dann auch jenen vielbegehrten „Frieden auf Erden“! Aber auch so wenig „Wohlgefallen an einander“! So wenig Schönheit, Übermuth, Wagniß, Gefahr! So wenig „Werke“, um derentwillen es sich noch lohnte, auf Erden zu leben! Ach! und ganz und gar keine „Thaten“ mehr! Alle großen Werke und Thaten, welche stehn geblieben sind und von den Wellen der Zeit nicht fortgespült wurden – waren sie nicht alle im tiefsten Verstande große Unmoralitäten?⁶⁴²

Aus dieser Sicht bedeutet Nietzsches Aussage: „Wahrlich, eine Stätte der Genesung soll noch die Erde werden!“⁶⁴³ dass die ganze Erde, die bislang krank war, durch „eine Summe von Gesundheits-Situationen“⁶⁴⁴ umgeformt werden soll. Um allerdings aus der Geschichte der kranken Erde eine gesunde Historie zu machen, müssen durch die *medizinische Diagnose der Genealogie*⁶⁴⁵ und unter den Bedingungen des gegenwärtigen Lebens die kranken Elemente diagnostiziert und die Entartungselemente der Gesundheit in der Geschichte des geschehenen Lebens erkannt werden, genauso wie die Krankheit hervorruhenden Elemente. „denn wie die Krankheit in den normalen physiologischen Virtualitäten, so ist die Möglichkeit

⁶³⁹ Za I, Von der schenkenden Tugend, 2, in: KSA, Bd. 4, S. 99-101.

⁶⁴⁰ Za I, Von den Lehrstühlen der Tugend, in: KSA, Bd. 4, S. 32-34.

⁶⁴¹ JGB, Vorrede, in: KSA, Bd. 5, S. 12.

⁶⁴² N 4[7], in: KSA, Bd. 12, S. 181.

⁶⁴³ Za I, Von der schenkenden Tugend, 2, in: KSA, Bd. 4, S. 101.

⁶⁴⁴ MA II, Der Wanderer und sein Schatten, 188, in: KSA, Bd. 2, S. 635.

⁶⁴⁵ „Der Genealoge braucht die Historie, um die Chimäre des Ursprungs zu vertreiben; so, wie der gute Philosoph den Arzt braucht, um den Schatten der Seele zu bannen. [...] So, wie man die Krankheiten des Körpers, seine Schwächen und Stärken, seine Risse und Widerstände diagnostizieren können muß, um beurteilen zu können, was ein philosophischer Diskurs ist“ (Foucault, Michel, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, 90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption, Alfredo Guzzoni (Hsrg.), Hain 1979, S. 111).

der Heilung im Krankheitsverlauf vorgezeichnet“. ⁶⁴⁶ In diesem Kontext ist Nietzsches Genealogie im Grunde genommen ein medizinischer Versuch, den Aspekt der Geschichte der abendländischen Philosophie wieder gesund aufzubauen.

Nun stellt Nietzsche „Historie im Ganzen“ als die „Heilmittellehre“ vor, die lebendige Historie des Lebens beschreiben zu können und behauptet, dass es einen bestimmten Arzt braucht, der diese anwenden kann. ⁶⁴⁷ Solch ein Arzt ist kein Metaphysiker, der aus dem Jenseits des Lebens nach einem diesseitigen Ideal sucht, sondern ein Genealoge als Arzt, der die Historie des Lebens aus einer genealogischen Perspektive analysiert und eine Entfernung vom Ursprung der Metaphysik einfordert. ⁶⁴⁸

Man darf alle jene kühnen Tollheiten der Metaphysik, sonderlich deren Antworten auf die Frage nach dem Werth des Daseins, zunächst immer als Symptome bestimmter Leiber ansehen; und wenn derartigen Welt-Bejahungen oder Welt-Verneinungen in Bausch und Bogen, wissenschaftlich gemessen, nicht ein Korn von Bedeutung innewohnt, so geben sie doch dem Historiker und Psychologen um so werthvollere Winke, als Symptome, wie gesagt, des Leibes, seines Gerathens und Missrathens, seiner Fülle, Mächtigkeit, Selbstherrlichkeit in der Geschichte, oder aber seiner Hemmungen, Ermüdungen, Verarmungen, seines Vorgefühls vom Ende, seines Willens zum Ende. ⁶⁴⁹

Zarathustras Aussage, die Erde müsse zu einer Erde des Menschen mit menschlichem Sinn werden ⁶⁵⁰, bedeutet, dass die Erde nun nicht mehr einen Ort der Geschichte darstellt, der mit der Verdinglichung des Leibes und dualistischen Symptomen gefüllt ist, sondern einen Ort, an dem eine gesunde Verständigung zwischen Leib und Leben sowie zwischen Natur und Kultur stattfindet. So gesehen wird die Geschichtswissenschaft zu einer Heilmittellehre, die das geistige Klima der vielseitigen Kulturen erforscht, die eine ‚Gesundheitslehre der Historie‘ erarbeitet sowie eine „Ökonomie der Erde“. ⁶⁵¹ D. h. also, dass man aus leiblicher Perspektive die Entartungsphänomene einzelner Kulturen sowie deren Krankheitserreger und Heilmethoden etc. herausfinden kann durch das Wissen vielseitiger Kulturen über die Bedingungen des Lebens und der Kultur, unter denen der Mensch auf gesunde Weise atmen kann. Nietzsche nennt eine solche Heilkunde, die die Gesundheit der gesamten Erde erforscht,

⁶⁴⁶ Foucault, Michel, *Psychologie und Geisteskrankheit*, Frankfurt am Main 1968, S. 24.

⁶⁴⁷ MA II, Der Wanderer und sein Schatten, 188, in: KSA, Bd. 2, S. 634.

⁶⁴⁸ Foucault, Michel, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 111.

⁶⁴⁹ FW, Vorrede zur zweiten Ausgabe, 2, in: KSA, Bd. 3, S. 348-349.

⁶⁵⁰ Za I, Von der schenkenden Tugend, 2, in: KSA, Bd. 4, S. 100.

⁶⁵¹ N 19[79], in: KSA, Bd. 8, S. 349.

untersucht, eine „medizinische Geographie“. ⁶⁵² Und er schlägt einen „philosophischen Arzt“ vor, der die Probleme der gesamten Gesundheit der Menschheit diagnostizieren und heilen kann:

Ich erwarte immer noch, dass ein philosophischer Arzt im ausnahmsweisen Sinne des Wortes – ein solcher, der dem Problem der Gesamt-Gesundheit von Volk, Zeit, Rasse, Menschheit nachzugehn hat – einmal den Muth haben wird, meinen Verdacht auf die Spitze zu bringen und den Satz zu wagen: bei allem Philosophiren handelte es sich bisher gar nicht um „Wahrheit“, sondern um etwas Anderes, sagen wir um Gesundheit, Zukunft, Wachsthum, Macht, Leben. . . ⁶⁵³

Der „philosophische Arzt“ ist hier ein anthropologischer Begriff, der die organische Beziehung zwischen ‚Philosophie‘ und ‚Arzt‘ zu klären sucht. Er sucht nicht die absolute Wahrheit des Lebens, sondern er ist ein Arzt seines eigenen Lebens, ein heilendes Subjekt, das eine Philosophie, die das Leben selbst als Hauptlehrsatz behandelt, und solche Philosophie in konkretem Leben praktizieren kann. Dies entspricht Hippokrates These „Iatros philosophos isotheos. (*Der Arzt, der Philosoph wird, wird einem Gotte gleich*)“ und bedeutet wie in Jaspers Interpretation über diese These, dass der Arzt als Philosoph nicht bloß ein „lehrender Arzt“ ist, sondern ein „handelnder Arzt“. ⁶⁵⁴ Hier werden die Bereiche der Medizin und der Philosophie an der Grenze der Gesundheit und der Krankheit des Lebens durch das heilende Subjekt ‚Arzt und Philosoph‘ endlich vereinigt, indem medizinisches Wissen praktische Anwendung findet. Die Beziehung zwischen ‚Philosophie und Medizin‘ ist hier gleichbedeutend mit der Beziehung zwischen ‚Diagnose und Rezept‘ sowie ‚Theorie und Praxis‘ für das Leben. Dies ist die Art wie Nietzsche die Griechen und die klassische griechische Kultur beurteilt. ⁶⁵⁵

Für Nietzsche ist Philosophie selbst die Lehre der Gesundheit. Grund dafür ist, dass die Philosophie durch Zweifel und Fragen über Unterdrückung und Beherrschung in der Wirklichkeit des Lebens ständig eine Umwertung als Heilungsmittel versucht, um das Missverständnis von Gesundheit und Krankheit, das bisher Volk und Zeitalter beherrscht hat,

⁶⁵² MA II, Der Wanderer und sein Schatten, 188, in: KSA, Bd. 2, S. 635.

⁶⁵³ FW, Vorrede zur zweiten Ausgabe, 2, in: KSA, Bd. 3, S. 349.

⁶⁵⁴ Jaspers, Karl, *Der Arzt im technischen Zeitalter*, München 1999, S. 17.

⁶⁵⁵ PHG, 1, in: KSA, Bd. 1, S. 805-807. dazu vgl. „Sie (die Griechen - S.B.L.) sind bewundernswürdig in der Kunst, fruchtbar zu lernen: und so, wie sie, sollen wir von unsern Nachbarn lernen, zum Leben, nicht zum gelehrtenhaften Erkennen. [...] und daß die Griechen durch die Rücksicht auf das Leben, durch ein ideales Lebensbedürfnis ihren an sich unersättlichen Wissenstrieb gebändigt haben – weil sie das, was sie lernten, sogleich leben wollten“ (PHG, 1, in: KSA, Bd. 1, S. 806-807).

aufzulösen. ‚Umwertung‘ bedeutet hier die Weise der philosophische Heilung, die die Umwandlung von Krankheit zur Gesundheit ermöglicht und ‚Wertezerstörung‘ ist eine Handlung der philosophischen Heilung, die schöpferischen Neuaufbau ermöglicht. Deshalb sagt Nietzsche: Die „Kunst der Transfiguration ist eben Philosophie“. ⁶⁵⁶ Auf diese Weise kann nur die Philosophie aus der gesamten Perspektive auf die *große Gesundheit* ⁶⁵⁷ die existenzielle Probleme von Gesundheit und Krankheit des Lebens erforschen sowie zur Veränderung in Richtung des Aufstieg und des Wachstums des Lebens beitragen. Für Nietzsche entspricht der Gesundheit der Philosophie nämlich die Gesundheit des Lebens und der Wert der Philosophie ist gleichbedeutend mit dem Wert des Lebens.

Aber Nietzsche bemängelt, dass die „Ärzte des Volkes“ die Philosophie verwerfen. ⁶⁵⁸ Er sagt, dass in der Art, wie die Griechen die Philosophie vorbildlich mit ihrem Leben verschmolzen hätten, eine Rechtfertigung der Philosophie als Gesundheitslehre zu finden sei.

Wenn sie je helfend, rettend, vorschützend sich äußerte, dann war es bei Gesunden, die Kranken machte sie stets noch kränker. War je ein Volk zerfasert und in schlaffer Spannung mit seinen Einzelnen verbunden, nie geknüpft. [...] Sie (Philosophie – S.B.L.) ist gefährlich, wo sie nicht in ihrem vollen Rechte ist: und nur die Gesundheit eines Volkes, aber auch nicht jedes Volkes, giebt ihr dieses Recht. Schauen wir uns jetzt nach jener höchsten Autorität für das um, was an einem Volke gesund zu heißen hat. Die Griechen, als die wahrhaft Gesunden, haben Ein- für - Allemal die Philosophie selbst gerechtfertigt, dadurch daß sie philosophirt haben; und zwar viel mehr als alle anderen Völler. ⁶⁵⁹

Hier deutet Nietzsche darauf hin, dass man herausfinden muss, was Philosophie in gesunden Völkern bedeutet, was sie für Gesundheit ausmacht und warum gerade die gesunden Völker sie benötigen und anwenden, um dieses Wissen an kranke Völker und Gruppen

⁶⁵⁶ FW, Vorrede zur zweiten Ausgabe, 3, in: KSA, Bd. 3, S. 349.

⁶⁵⁷ V. Gerhardt benutzt über den Begriff der „grosse Gesundheit“ als erweiterte Konzeption des freien Geistes, die die produktiven Kräfte für die Schöpfung des eigenen Werts und der eigenen Tugend künstlerisch anwendet: „Die Gesundheit erlaubt, die eigenen Kräfte auszuleben; erst sie gewährt, das zu tun, was man will; sie führt schließlich ständig neue Lebensenergien zu, ohne die man nicht schöpferisch sein könnte“ (Gerhardt, Volker, *Die Tugend des freien Geistes. Nietzsche auf dem Weg zum individuellen Gesetz der Moral*, in: Jan-Christoph Heilinger und Nikolaos Loukidelis (Hrsg.), *Die Funken des freien Geistes*, S. 228). s. a. Schmücker, Pia Daniela, *Die „große Gesundheit“ als Salutogenese oder Krankheit als Stimulanz des Lebens*, in: Nietzsche-Macht-Grösse, Volker Caysa, Konstanze Schwarzwald (Hrsg.), Berlin/Boston 2012, S. 226-229; Schmaus, Marion, *Psychosomatik. Literarische, philosophische und medizinische Geschichten zur Entstehung eines Diskurses (1778-1936)*, Tübingen 2009, S. 316.

⁶⁵⁸ PHG, 1, in: KSA, Bd. 1, S. 804.

⁶⁵⁹ PHG, 1, in: KSA, Bd. 1, S. 804-805.

unmittelbar weiter zu zeigen.⁶⁶⁰ Dies ähnelt der ‚Selbstheilung‘ Zarathustras, der als Arzt seine Krankheit selbst kuriert hat, und dies seinen Schülern gezeigt hat.⁶⁶¹

Im Allgemein<en> aber ist Geschichte im Gegensatz zur Philosophie Betrachtung der verschlungenen Bedürfnisse im Gegensatz zur Betrachtung des einzelnen losgelösten Bedürfnisses. Doch dies hat sie mit den Naturwissenschaften gemein. Am Ende giebt es bloß eine Betrachtungsweise der Dingen, die wissenschaftlich ist.⁶⁶²

Durch das Buch *Unzeitgemäße Betrachtungen* versucht Nietzsche vom klassischen Philologen die Veränderung als Kritiker seiner Zeit. Und die Kritik Nietzsches am Zeitalter beinhaltet als Heilender immer die Rolle des Arztes. Nach Nietzsche rührt die Krankheit der Erde aus einem großen Missverständnis über die Gesundheit. Grund dafür ist, dass die Geschichte der Entwicklung und des Fortschritts der Kultur und Zivilisation der Erde (und die Historisierung der Wissenschaft, die Geschichtswissenschaft als naturwissenschaftliche Systematisierung) die Gestaltungsmöglichkeiten⁶⁶³ des Menschen und des Lebens zerstört. D.h., Kultur und Zivilisation verbessern vielfältige Lebensbedingungen des Menschen, aber sie unterdrücken gleichzeitig seine existenziale Veränderungsmöglichkeiten.

Im ersten Stück *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller* in *Unzeitgemäße Betrachtungen* interpretiert Nietzsche „Schwachheit“ und „schwache Persönlichkeit“⁶⁶⁴ im Bezug auf Philisterbildung, als Zeichen der Missverständnisse gegenüber der Gesundheit.⁶⁶⁵ Die Kritik an Philister-Bildung und Philister-Kultur der Moderne wird später in *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* als Kritik am Historismus aus der Perspektive des Lebens diskutiert. In *Schopenhauer als Erzieher* wird die Diskussion über die Veränderung zur freien Menschlichkeit der Moderne durch die neue zukünftige Kultur dann fortgesetzt.

⁶⁶⁰ PHG, 1, in: KSA, Bd. 1, S. 805.

⁶⁶¹ „Arzt, hilf dir selber: so hilfst du auch deinem Kranken noch. Das sei seine beste Hülfe, dass er Den mit Augen sehe, der sich selber heil macht“ (Za I, Von der schenkenden Tugend, 2, in: KSA, Bd. 4, S.100). dazu vgl. Pieper, Annemarie, *Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch. Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem „Zarathustra“*, S. 357-358.

⁶⁶² P I 2. 128, in: BAW, Bd. 3, S. 321.

⁶⁶³ Nietzsche benennt die Kraft, die das Leben jedesmal neu gestalten kann, als die „plastische Kraft des Lebens“. Über die „plastische Kraft“ selbst (HL, 1, in: KSA, Bd. 1, S. 251). s. a. „Es (das Leben – S.B.L.) ist siech an vielen Uebeln und leidet nicht nur durch die Erinnerung an seine Fesseln – es leidet, was uns hier vornehmlich angeht, an der historischen Krankheit. Das Uebermaass von Historie hat die plastische Kraft des Lebens angegriffen, es versteht nicht mehr, sich der Vergangenheit wie einer kräftigen Nahrung zu bedienen“ (HL, 10, in: KSA, Bd. 1, S. 329).

⁶⁶⁴ HL, 4, S. 274 · 5, S. 283, in: KSA, Bd. 1.

⁶⁶⁵ „Eben diese Schwachheit hatte sonst in weniger indiskreten Momenten einen schöneren Namen: es war die berühmte „Gesundheit“ der Bildungsphilister. Nach dieser allerneuesten Belehrung möchte es sich aber empfehlen, nicht mehr von ihnen, als den „Gesunden“ zu reden, sondern von den Schwächlichen oder mit Steigerung, von den Schwachen“ (DS, 2, in: KSA, Bd. 1, S. 173).

In dieser Hinsicht ist nach Nietzsche das Vertrauen, das der Fortschritt der Geschichte immer zum menschlichen Leben beiträgt, nicht mehr als Irrsinn. Nietzsche diagnostiziert dieses Hypertrophie-Symptom der Historie als „historische Krankheit“⁶⁶⁶. Und die „Hypertrophie eines Geschichtsbewusstseins“⁶⁶⁷ als Gesamtgewicht der Formen, die bislang das Zeitalter beherrscht haben, unterdrückt schließlich konkrete Veränderungsmöglichkeiten des Lebens. So warnt Nietzsche *wie ein Arzt* vor übertriebener Einseitigkeit, also vor einer Überschätzung der historischen Wissenschaft⁶⁶⁸ und sagt über eine Geschichtsschreibung, die die Vielfältigkeit des Lebens anerkennt und den Mensch als Subjekt der gesunden Handlung, als gesundes Individuum im Lebens und in der Geschichte auffasst⁶⁶⁹:

Der Irrsinn ist selten bei Einzelnen – aber bei Gruppen, Parteien, Völkern, Zeiten die Regel: – und deshalb redeten bisher die Historiker nicht vom Irrsinn. Aber irgend wann werden die Ärzte Geschichte schreiben.⁶⁷⁰

Nach medizinischen Diagnose in Nietzsches Philosophie ist der Irrsinn eine Krankheit mit dem vorübergehenden Verlust der Fähigkeit, sein eigenes Leben gestalten zu können, sowie mit der Unfähigkeit, Gesundheit und Krankheit in den Bedingungen des eigenen Lebens richtig beurteilen zu können. Und der Sinn des ‚vorübergehenden Verlustes‘ ist hier gleichbedeutend mit der ‚Möglichkeit der Genesung‘. Auf diese Weise wird der Arzt als heilendes Subjekt in Nietzsches Philosophie an den Horizont der Heilungsmöglichkeit, die wieder gesund werden kann, herausgefordert.

So verfaßt Nietzsche für die Wiederherstellung der gesunden Erde ein Rezept durch Kritik an der Religion, Moral und modernen Kultur sowie der Historizität des Lebens. Diese Kritiken werden im existenzialen Zweifel an der wahren Gesundheit des Lebens, also in der Wirkungsbeziehung zwischen allen bisherigen obersten Werten und dem Leben durch Entwertung und Umwertung⁶⁷¹ der Werte ausgeführt. Das Leben wird dabei zu einem

⁶⁶⁶ HL, 10, in: KSA, Bd. 1, S. 329. Über Nietzsches Kritik an der historischen Krankheit, vgl. Zuchriat, Wolf Gorch, *Die Ambivalenz des Fortschritts. Friedrich Nietzsches Kulturkritik*, Berlin 2001, S. 106-109.

⁶⁶⁷ Gerhardt, Volker, *Friedrich Nietzsche*, S. 103.

⁶⁶⁸ Vgl. Gerhardt, Volker, *Das Denken eines Individuums. Erneutes Nachdenken über Nietzsches zweite Unzeitgemäße Betrachtung*, in: Jan-Christoph Heilinger und Nikolaos Loukidelis (Hrsg.), *Die Funken des freien Geistes*, S. 276.

⁶⁶⁹ Vgl. Gerhardt, Volker, *Geschichtlichkeit bei Hegel und Nietzsche*, in: Mihailo Djurić und Josef Simon (Hrsg.), *Nietzsche und Hegel*, Würzburg 1992, S. 34-41.

⁶⁷⁰ N 3[1], 159, in: KSA, Bd. 10, S. 72.

⁶⁷¹ „Umwertung heißt nicht bloß andere Wertung, sondern *gegensätzliche* Wertung im Hinblick auf die bestehenden Werte. Die Umwertung ist geradezu eine *Umkehrung*. Nietzsche versteht sie mit einem revolutionären Anspruch“ (Schmidt, Jochen, *Nietzsches Umwertung aller Werte*, in: Barbara Neymeier und Andreas Urs Sommer (Hrsg.), *Nietzsche als Philosoph der Moderne*, Heidelberg 2012, S. 11).

wichtigen Maßstab, um an der Grenze zwischen Gesundheit und Krankheit alle Werte zu beurteilen. So wird die Krankheit zur Basis der Frage nach der Gesundheit, und die Gesundheit zu einer wichtigen Antwort auf die Frage nach der Krankheit. In dieser Hinsicht ist für Nietzsche, der die Hypertrophie der Historie, die die Gestaltungsmöglichkeiten des Lebens unterdrückt, wie Religion und Moral, ablehnt, ein guter Arzt gleichzeitig ein guter Historiker, der die Gesundheit (ein „guter Arzt“ = ein „guter Historiker“) und die Krankheit („Zauberer“ = „Prophet“) des Lebens und sowie Überwindungs- und Heilungsprozesse beschreiben kann.

Nehmen wir an, daß ein guter Arzt unter Wilde käme, und ließe sich das Zauberer-Wesen gefallen, um wie viel wäre er allen Zauberern überlegen! Ebenso jeder gute Historiker jetzt jedem Propheten!⁶⁷²

Nach Nietzsche ist die Historie der kranken Erde gleichbedeutend mit der Historie des kranken Lebens. Gleichzeitig ist sie die Geschichte der Selbstzerstörung, die der kranke Mensch verursacht hat. Grund dafür ist, dass die Krankheitszeichen der Erde nämlich den Krankheitszeichen des Menschen und des Lebens gleichen, sodass wenn die Erde erkrankt, gleichzeitig auch der Mensch und das Leben erkranken. Allerdings hat die Bestimmungen der Gesundheit und der Krankheit über die Geschichte des Lebens ein rätselhaftes Gebiet, das in der Gegenwart nicht festgesetzt werden kann. Dies ist das Gebiet der schöpferischen Möglichkeiten, das auf der Basis der ‚Heilungsmöglichkeiten der Gegenwart‘ steht, die ‚Zukunft‘. In diesem Sinne postuliert Nietzsche, dass statt der ‚Wissenschaft der Geschichte‘ eine ‚Wissenschaft der Zukunft‘ auftreten müsse.⁶⁷³

jetzt geziemt sich zu wissen, dass nur der, welcher die Zukunft baut, ein Recht hat, die Vergangenheit zu richten.⁶⁷⁴

Wenn nach Nietzsche die Historie auf dem Horizont des Lebens beschrieben wird, kann man schließlich die Beurteilung überwinden, dass die Geschichte nur vorbeikommende Spur des Lebens ist. Wenn die Historie nämlich die Vergangenheit in der Gegenwart verschmilzt und darin die Zukunft empfangen, gebären kann, kann sie ein Ort werden, der die lebendige Kraft des Lebens dynamisiert. In diesem Kontext sagt Nietzsche: „Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten“.⁶⁷⁵ Auf diese Weise muss die Vergangenheit

⁶⁷² N 4[62], in: KSA, Bd. 9, S. 114.

⁶⁷³ N 5[158], in: KSA, Bd. 8, S. 84.

⁶⁷⁴ HL, 6, in: KSA, Bd. 1, S. 294.

⁶⁷⁵ HL, 6, in: KSA, Bd. 1, S. 293-294.

die Nährstoffe der Gegenwart nutzen, um eine gesunde Geschichte des Lebens zu beschreiben, und die Gegenwart muss für eine gesunde Zukunft ein Fundament des Wachstums werden.

also erst durch die Kraft, das Vergangene zum Leben zu gebrauchen und aus dem Geschehenen wieder Geschichte zu machen, wird der Mensch zum Menschen: aber in einem Uebermaasse von Historie hört der Mensch wieder auf.⁶⁷⁶

So besteht für Nietzsche die Historie nicht bloß aus historische Akten, sondern auch aus lebhaftem Inhalt, der im gegenwärtigen Leben organisch wirken soll.⁶⁷⁷ Also bietet der Mensch für die Beschreibung der Historie das Leben nicht an, sondern die Historie muss einen Raum des Gesprächs anbieten, der als Gebiet des gesamten Menschenlebens die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft miteinander kommunizieren lässt. In diesem Augenblick kann die Geschichte schließlich als Wert der Gesundheit des Lebens gewertet werden. In diesen Kontext passt Nietzsches Aussage: „Der „organische“ Geschichtsschreiber muss Dichter sein.“⁶⁷⁸, so dass der Geschichtsschreiber eine organisch-einheitliche Perspektive, die alle Geschichten des Lebens betrachten kann, verinnerlichen soll und durch eine eben solche Perspektive kann den Phänomenen des Lebens eine Sprache der Bejahung und ein künstlerischer Ausdruck verliehen werden, sowie das Leben der Zukunft als ein Kunstwerk gestaltet werden.

dass die Kenntniss der Vergangenheit zu allen Zeiten nur im Dienste der Zukunft und Gegenwart begehrt ist, nicht zur Schwächung der Gegenwart, nicht zur Entwurzelung einer

⁶⁷⁶ HL, 1, in: KSA, Bd. 1, S. 253. s. a. „Der künftige Mensch wird sich dieser seiner Vergangenheiten freilich nicht nur erinnern wollen, sondern sie auch zu transponieren und sich dabei zu transponieren versuchen. Hierzu bedürfte es einer plastischen Kraft, die »alles Vergangene, eines und fremdestes«, an sich heranziehen, in sich hineinziehen »und gleichsam zu Blut umschaffen« müßte“ (Schipperges, Heinrich, *Am Leitfaden des Leibes zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches*, S. 131).

⁶⁷⁷ „Nicht die Belehrung, sondern die Belebung durch die Historie ist wichtig“ (Meyer, Theo, *Nietzsche und die Kunst*, Tübingen/Basel 1993, S. 34).

⁶⁷⁸ P I 2. 128, in: BAW, Bd. 3, S. 322. Nietzsche nennt die Aufgabe des Dichters der Zukunft im Aphorismus von *Vermischte Meinungen und Sprüche* in *Menschliches, Allzumenschliches II* folgendermaßen. „Der Dichter als Wegweiser für die Zukunft. – So viel noch überschüssige dichterische Kraft unter den jetzigen Menschen vorhanden ist, welche bei der Gestaltung des Lebens nicht verbraucht wird, so viel sollte, ohne jeden Abzug, Einem Ziele sich weihen, nicht etwa der Abmalung des Gegenwärtigen, der Wiederbeseelung und Verdichtung der Vergangenheit, sondern dem Wegweisen für die Zukunft: – und diess nicht in dem Verstande, als ob der Dichter gleich einem phantastischen Nationalökonomem günstigere Volks- und Gesellschafts-Zustände und deren Ermöglichung im Bilde vorwegnehmen sollte. Vielmehr wird er, wie früher die Künstler an den Götterbildern fort dichteten, so an dem schönen Menschenbilde fort dichten und jene Fälle auswitern, wo mitten in unserer modernen Welt und Wirklichkeit, wo ohne jene künstliche Abwehr und Entziehung von derselben, die schöne grosse Seele noch möglich ist, dort wo sie sich auch jetzt noch in harmonische, ebenmässige Zustände einzuverleiben vermag, durch sie Sichtbarkeit, Dauer und Vorbildlichkeit bekommt und also durch Erregung von Nachahmung und Neid die Zukunft schaffen hilft“ (MA II, *Vermischte Meinungen und Sprüche*, 99, in: KSA, Bd. 2, S. 419).

lebenskräftigen Zukunft: das Alles ist einfach, wie die Wahrheit einfach ist, und überzeugt sofort auch den, der dafür nicht erst den historischen Beweis sich führen lässt.⁶⁷⁹

In diesem Kontext schlägt Nietzsche drei Typen der Historie vor, die die Vergangenheit betrachten kann, und er durch die organische Beziehung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft über den Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben diskutiert. Nach ihm besteht das Leben nicht aus historischem Wissen und Beweisen, sondern die Menschen sind Herren des Lebens selbst, sie können durch die Kritik und die Reflexion über das eigenen gesamte Leben eine neue Zukunft schaffen.

Wenn der Mensch, der Grosses schaffen will, überhaupt die Vergangenheit braucht, so bemächtigt er sich ihrer vermittelt der monumentalischen Historie; wer dagegen im Gewohnten und Altverehrten beharren mag, pflegt das Vergangene als antiquarischer Historiker; und nur der, dem eine gegenwärtige Noth die Brust beklemmt und der um jeden Preis die Last von sich abwerfen will, hat ein Bedürfniss zur kritischen, das heisst richtenden und verurtheilenden Historie.⁶⁸⁰

Der erste Typ der Betrachtung über die Vergangenheit ist *die monumentalische Historie* als Historie des „Thätigen und Strebenden“⁶⁸¹. Diese ist laut Nietzsche die einzige Methode, das Grosse weiterleben zu lassen,⁶⁸² die als Wissen der Vergangenheit existierenden Menschen (Bewunderung der Mächtigen und Grossen)⁶⁸³ und die Kulturen (das Classische und Seltene früherer Zeiten)⁶⁸⁴ im jetzigen Leben wiederzubeleben. In dieser Hinsicht schwächt die monumentalische Historie die Verschiedenheit der Motive und Anlässe durch die gegenwärtige Verallgemeinerung und die Gleichsetzung des heutigen Wissens mit der Vergangenheit.⁶⁸⁵ Infolgedessen kann die Gegenwart durch das Wissen der Vergangenheit von Imitation und Mythos beherrscht werden.

Der zweite Typ ist *die antiquarische Historie* als Historie des „Bewahrenden und Verehrenden“⁶⁸⁶. Die antiquarische Historie verneint als einzige Methode alles Neue im Werden, um alles Alte und Vergangene zu erhalten.⁶⁸⁷ Die antiquarische Historie bewahrt

⁶⁷⁹ HL, 4, in: KSA, Bd. 1, S. 271.

⁶⁸⁰ HL, 2, in: KSA, Bd. 1, S. 264.

⁶⁸¹ HL, 2, in: KSA, Bd. 1, S. 258.

⁶⁸² HL, 2, in: KSA, Bd. 1, S. 259.

⁶⁸³ HL, 2, in: KSA, Bd. 1, S. 264.

⁶⁸⁴ HL, 2, in: KSA, Bd. 1, S. 260.

⁶⁸⁵ HL, 2, in: KSA, Bd. 1, S. 261.

⁶⁸⁶ HL, 2, in: KSA, Bd. 1, S. 258.

⁶⁸⁷ HL, 3, in: KSA, Bd. 1, S. 267.

also nur. Da sie Leben nicht zeugen kann, wird das Resultat erreicht, dass alles Alte notwendig unsterblich sein muss. In dieser Forderung nach Unsterblichkeit schlägt das Leben auf dem Wissen der Vergangenheit auf und die Handlung des Handelnden, der sich um die Schöpfung der Zukunft bemüht, wird gelähmt.⁶⁸⁸

Der dritte Typ ist *die kritische Historie* als Historie des „Leidenden und der Bedürftigen, die die Befreiung von einem „Uebermaass der Historie“ fordert.“⁶⁸⁹ Die kritische Historie ist eine Methode, wie die Historie dem gegenwärtigen Leben dienen kann, indem sie auf der Bedingung des eigenen Lebens sich selbst die Vergangenheit interpretiert und ihren Wert beurteilt und bestimmt. Wie Nietzsches Aussage, „jede Vergangenheit aber ist werth verurtheilt zu werden“⁶⁹⁰ andeutet, kann sich die Historie ohne Kritik und Arbeit der Reflexion nicht mit der Gegenwart verständigen. Weil die Gegenwart jedoch eine Folge der Leidenschaften und Fehlritte der Vergangenheit ist, kann eine absolute Kritik an der Vergangenheit eher die Beziehung zwischen Vergangenheit und Gegenwart trennen. Deswegen müssen die monumentalische, die antiquarische sowie die kritische Historie nach reifer historischer Interpretation des Lebens für die Schöpfung der gesunden Zukunft gegenseitig harmonisiert und eingestimmt werden.

Doch auch mit einer solchen Kritik am Übermaß des Geschichtsbewusstseins verneint Nietzsche nicht die Notwendigkeit der Historie selbst.⁶⁹¹ Eher noch versucht er mit Hilfe der Erinnerung und des Vergessens die historische Krankheit zu heilen und zur Harmonie des Lebens zu finden. Grund dafür ist, dass der Mensch die ‚historische Erinnerung‘ braucht, die er für die gesunde Gestaltung seines eigenen Lebens die Vergangenheit als Nährstoff für die Gegenwart verwendet. Auch die ‚unhistorische Vergangenheit‘ dient als Heilmittel, das für eine gesunde Zukunft in der Gegenwart ein Übermaß an Vergangenheit aufhält und die Nährstoffe der Vergangenheit verdaubar macht.⁶⁹²

⁶⁸⁸ HL, 3, in: KSA, Bd. 1, S. 268.

⁶⁸⁹ HL, 2, in: KSA, Bd. 1, S. 258.

⁶⁹⁰ HL, 3, in: KSA, Bd. 1, S. 269.

⁶⁹¹ „Gewiss, wir brauchen die Historie, aber wir brauchen sie anders, als sie der verwöhnte Müssiggänger im Garten des Wissens braucht. [...] Das heisst, wir brauchen sie zum Leben und zur That, nicht zur bequemen Abkehr vom Leben und von der That oder gar zur Beschönigung des Selbstüchtigen Lebens und der feigen und schlechten That. Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen“ (HL, Vorwort, in: KSA, Bd. 1, S. 245).

⁶⁹² HL, 10, in: KSA, Bd. 1, S. 329-330. Nietzsche erläutert in der zweiten Abhandlung im Buch *Zur Genealogie der Moral* die Vergessenheit als Ernährungsfunktion des Leibes, als Zustand, in der der Mensch seine eigene Lebenserfahrung in seinem Innere aufnimmt und verdaut. Nach Nietzsche wirkt also die Vergessenheit als aktive Funktion, die den neuen Text des Lebens vorbereitet, um eine neue Erfahrung und ihren Inhalt aufzunehmen (GM I, 1, in: KSA, Bd. 5, S. 291-292). Also bedeutet für ihn solch eine Vergessenheit nicht bloß die

Außerdem stellt Nietzsche als Heilmittel der Historie eine *überhistorische* Methode vor. Das „Ueberhistorische“ bedeutet gegenüber der wissenschaftlichen Betrachtung des Lebens die Gestaltung des Lebens, die den schöpferischen Horizont des Lebens erweitert, also eine ‚Ästhetisierung des Lebens‘, wie Nietzsches Aussage „von dem Werden [...] dem Dasein den Charakter des Ewigen und Gleichbedeutenden giebt“. ⁶⁹³ „Die gestaltende Kraft ist es, die immer neuen „Stoff“ (noch mehr „Kraft“) vorrätig haben will. Das Meisterstück des Aufbaues eines Organismus aus dem Ei“. ⁶⁹⁴ Wenn in diesem Kontext das Unhistorische eine Bedingung des Lebens ist, die im Gebiet des Werdens und des möglichen Irrtums ständig neu geboren werden kann, bedeutet das Ueberhistorische eine Schöpfungsmöglichkeit des Lebens, die als Kunstwerk, die in der Wirklichkeit des Lebens die Ewigkeit der Kunst und- Religion zum Leben vereinheitlicht, existieren kann.

Nach Nietzsche ist das Leben kein Raum, der mit isoliertem Wissen und Bildung aus der Vergangenheit gefüllt werden kann, sondern ein lebendiger Raum, der aus Wissen durch direkte Erfahrungen des Individuums besteht. ⁶⁹⁵ Er sieht das Leben als eine Art Kunstwerk, das sich in der Wirklichkeit durch unendliche Praxis und Erfahrung gestaltet, und dieses Leben erneuert sich in jedem Moment durch einen Prozess der schöpferischen Selbstfindung des Künstlers. ⁶⁹⁶ In Nietzsches Worten: „Das Leben selbst [...] (ist – S.B.L.) ein Handwerk [...], das von Grund auf und stätig gelernt und ohne Schonung geübt werden muss“. ⁶⁹⁷ So ergibt sich die Möglichkeit, das eigene Leben zu einem Kunstwerk werden zu lassen, die Aufgabe eines Schöpfers zu erfüllen, der seinen eigenen Wert schafft, und gleichzeitig die Aufgabe des Künstlers. ⁶⁹⁸

So wie das „Unhistorische“ und das „Ueberhistorische“ eine Heilungsmethode für die historische Krankheit (das Historische) waren, schlägt Nietzsche eine Methode der

Vergesslichkeit der Vergangenheit, sondern ein Spiel der Überwindung und der Bejahung, des Aufstiegs und des Wachstums, das die Unzufriedenheit der Gegenwart als Grundlage für die schöpferische Veränderung der Zukunft sublimiert. In dieser Hinsicht ist für Nietzsche die Vergessenheit der Begriff der Gesundheit, der für die Zukunft die Gegenwart heilt.

⁶⁹³ HL, 10, in: KSA, Bd. 1, S. 330.

⁶⁹⁴ N 2[76], in: KSA, Bd. 12, S. 96.

⁶⁹⁵ HL, 10, in: KSA, Bd. 1, S. 326-327.

⁶⁹⁶ Taylor, Charles, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt am Main 1995, S. 72-73.

⁶⁹⁷ HL, 10, in: KSA, Bd. 1, S. 327.

⁶⁹⁸ Vgl. Thade Ulrichs-Lars, *Braucht ein Übermensch noch Bildung?*, in: Nietzscheforschung, Bd. 12 (2005), S. 121. „Insofern wird alle Bildung für Nietzsche zur ästhetischen Bildung: indem der Mensch aus seinem Leben ein Kunstwerk macht, ist seine und damit alle wahre Bildung eine ästhetische. [...] Der Übermensch macht sein Leben zum Kunstwerk; er schafft Werte wie die Kunst. Die Kunst ist also dadurch, dass sie Werte schafft, für den (Über-)Menschen vorbildlich. Wie im Falle der Kunst als ästhetischem Prozess kann auch für den Übermenschen das beständige Über-sich-hinaus-Schaffen, das permanente Sich-selbst-Überschreiten als das Hauptcharakteristikum gelten“ (Ebd., S. 122).

Unmodernität als Heilungsmethode für Krankheitssymptome der Moderne vor.⁶⁹⁹ Eine solche Methode ist die *unzeitgemäße Heilungsmethode*, die eine scharfe Kritik im Bezug auf seines eigenen Zeitalter ausübt. Wir können aus solcher unzeitgemässen Betrachtung Nietzsches deutlich seine Absicht erkennen. Es ist die Kritik an der modernen Kultur, die die Gestaltungsmöglichkeit des Lebens unterdrückt. Dafür sucht Nietzsche eine Grundlage der Unmodernität zur Kritik der Modernität und findet sie in der praktischen Lebensweise der antiken Griechen: „Sie (die Kunst – S.B.L.) muß alles neu schaffen und ganz allein das Leben neu gebären! Was sie kann, zeigen uns die Griechen“. ⁷⁰⁰ So versucht Nietzsche durch Wiederherstellung des griechischen Kunstgeistes die schöpferischen Gestaltungsmöglichkeiten des bisher unterdrückten, zeitgenössischen Lebens zu heilen.

Vom jetzigen Standpunkt aus fällt auch jene ganze Periode der griechischen Philosophie mit ins Bereich ihrer Kunst. Die Bändigung der Wissenschaft geschieht jetzt nur noch durch die Kunst.⁷⁰¹

Auf diese Weise wird das Leben als Hauptlehrsatz in Nietzsches Philosophie bereits in seinen frühen Werken thematisiert. Da sagt er, dass die Philosophie den Wert des Lebens bestimmen muss⁷⁰² und der Philosoph dem Leben selbst dienen muss.⁷⁰³ Also muss die Philosophie als Antwort auf die Fragen, die das Leben stellt, eine Weise des gesunden Lebens anbieten. „Der Werth der Philosophie [...] liegt nicht in der Erkenntnißsphäre, sondern in der Lebenssphäre: der Wille zum Dasein benutzt die Philosophie zum Zweck einer höheren Daseinsform“. ⁷⁰⁴

Das heißt, das Leben ist kein Raum für Illusion und Unwahrheit, für Statistik und Bändigung durch die wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern ein Raum des Aufstiegs und des Wachstums, der Freiheit und der Distanz einer Differenz, also ein Ort der Veränderungsmöglichkeit, die durch „eine Kunstkraft“⁷⁰⁵ seines Menscheninnern geschaffen wird. Auch hier lassen sich zwei Menschentypen herleiten: der ‚aktive Mensch‘ (*Arzt, Starke*,

⁶⁹⁹ HL, 6, in: KSA, Bd. 1, S. 294-295.

⁷⁰⁰ N 19[36], in: KSA, Bd. 7, S. 428-429.

⁷⁰¹ N 19[36], in: KSA, Bd. 7, S. 428.

⁷⁰² N 19[24], in: KSA, Bd. 7, S. 424.

⁷⁰³ N 19[36], in: KSA, Bd. 7, S. 428. „Der Philosoph der tragischen Erkenntniß. Er bändigt den entfesselten Wissenstrieb, nicht durch eine neue Metaphysik. Er stellt keinen neuen Glauben auf. Er empfindet den weggezogenen Boden der Metaphysik tragisch und kann sich doch an dem bunten Wirbelspiele der Wissenschaften nie befriedigen. Er baut an einem neuen Leben: der Kunst giebt er ihre Rechte wieder zurück. Der Philosoph der desperaten Erkenntniß wird in blinder Wissenschaft aufgehen: Wissen um jeden Preis“ (N 19[35], in: KSA, Bd. 7, S. 427-428).

⁷⁰⁴ N 19[45], in: KSA, Bd. 7, S. 434.

⁷⁰⁵ N 19[49], in: KSA, Bd. 7, S. 435.

Herr) und der ‚reaktive Mensch‘ (*Kranke, Schwache, Sklave*). Dies ist eine „starke Persönlichkeit“, die durch gesunde Interpretation der Vergangenheit einen kreativen „Kunsttrieb“⁷⁰⁶ des Lebens hat, sowie die „schwache Persönlichkeit“, die als Produkt der historischen Bildung in der Moderne besteht.⁷⁰⁷

die Geschichte wird nur von starken Persönlichkeiten ertragen, die schwachen löscht sie vollends aus. Das liegt darin, dass sie das Gefühl und die Empfindung verwirrt, wo diese nicht kräftig genug sind, die Vergangenheit an sich zu messen.⁷⁰⁸

In diesem Kontext ist „die zukünftige Menschlichkeit“, die Nietzsche in *Die fröhliche Wissenschaft* vorstellt, ein Begriff, der über die Veränderung des persönlichen Lebens eines Menschen hinaus, das Wirken aller Menschen und allen Lebens auf der gesunden Erde meint. Nietzsche beschreibt diesen Begriff als Gefühl einer schöpferischen Zukunft, das als eine eigentümliche Tugend und Krankheit des Lebens nach der Überwindung des historischen Sinns endlich erlangen kann.⁷⁰⁹ In dieser Hinsicht können wir für die Überwindung der Modernität und die Veränderung des modernen Menschen einen weiteren „neuen Arzt“ antizipieren. Dieser Arzt ist ein *Arzt der modernen Menschheit*.⁷¹⁰ Nietzsche hat ihn im dritten Stück *Schopenhauer als Erzieher* in den *Unzeitgemässen Betrachtungen* vorgestellt.

⁷⁰⁶ HL, 6, in: KSA, Bd. 1, S. 290.

⁷⁰⁷ „Der Begriff „starker und schwacher Mensch“ reduziert sich darauf, daß im ersten Fall viel Kraft vererbt ist - er ist eine Summe: im anderen noch wenig – [...] die Schwäche kann ein Anfangs-Phänomen sein: „noch wenig“ ; oder ein End-Phänomen: „nicht mehr“. Der Ansatz-Punkt, wo große Kraft ist, wo Kraft auszugeben ist: - die Masse, als die Summe der Schwachen, reagiert langsam . . .“ (N 15[78], in: KSA, Bd. 13, S. 455).

⁷⁰⁸ HL, 5, in: KSA, Bd. 1, S. 283.

⁷⁰⁹ FW IV, 337, in: KSA, Bd. 3, S. 564-565.

⁷¹⁰ SE, 2, in: KSA, Bd. 1, S. 345-346.

VI. Kapitel: „Die Ärzte der modernen Menschheit“

17. Die Überwindung der modernen Menschlichkeit

Nietzsche betrachtet eine ‚Überwindung der modernen Menschlichkeit‘ als Vorbereitungsvorgang für die ‚Geburt der zukünftigen Menschlichkeit‘, die im Leben einen eigenen Wert schafft und eine gesunde Zukunft eröffnen kann. Wie man an der Tatsache, dass Nietzsches frühe Werke, *die Geburt der Tragödie* und *Unzeitgemäße Betrachtungen*, unter dem Einfluss Schopenhauers geschrieben wurden, bemerken kann, schlägt Nietzsche in der dritten *Unzeitgemäße Betrachtungen* mit dem Titel *Schopenhauer als Erzieher* diesen als Vorbild einer Kultur vor, die der Philisterskultur widerstehen kann und nennt ihn einen „wahren Philosoph“⁷¹¹, einen „erziehende Philosoph“⁷¹².

Nietzsche schlägt ab der Veröffentlichung von *Morgenröte* das Machtgefühl als philosophischen Begriff der Bejahung und Überwindung vor.⁷¹³ Ferner diagnostiziert er im *Antichrist* das (christliche) Mitleid⁷¹⁴ als kranken Faktor der Modernität, als Kern der Vergrößerung der Dekadenz und als Praxis des Nihilismus.⁷¹⁵ Die Philosophie Schopenhauers, der das Leben unpraktisch pessimistisch interpretiert hat⁷¹⁶ und den Willen zum Leben verneint, wird ab da von Nietzsche ebenfalls abgelehnt. Man sollte jedoch die frühe Begriffe Nietzsches untersuchen, um die Verbindung zu finden, die den Anfang, die Mitte und die

⁷¹¹ SE, 2, in: KSA, Bd. 1, S. 342.

⁷¹² SE, 2, in: KSA, Bd. 1, S. 342.

⁷¹³ M, III, 189, S. 161-162 · 240, S. 180 · IV, 356, S. 240, in: KSA, Bd. 3.

⁷¹⁴ „Es (das Mitleid – S.B.L.) vermehrt das Leid in der Welt: mag <es> indirekt das Leiden vermindern, diese Folge darf es nicht im Wesen rechtfertigen! Gesetzt, es herrschte: so gieng sofort die Menschheit zu Grunde. Dagegen vermehrt die Mitfreude die Kraft der Welt. Die Freude an dem Individuum, welches selber, was ihm auch geschehe, die Freude an sich oben erhält, ist ein sehr hoher Gedanke! Man muß helfen, um sich wieder mit freuen zu können – aber seine Seele so lange im Zaume haben und kalt stellen, daß sie nicht vom Jammer angesteckt werde: wie der rechte Arzt“ (N 7[285], in: KSA, Bd. 9, S. 377-378). Nach Nietzsche tut der *rechte Arzt* das, was dieser zur Freude des Lebens als Heilmittel gegen das Mitleid vorschlägt und womit er die Kraft der Welt und des Individuums steigern kann. Gleichwohl sagt Nietzsche über einen derartigen Arzt: „Wer aber gar als Arzt in irgend einem Sinne der Menschheit dienen will, wird gegen jene Empfindung (das Mitleid – S.B.L.) sehr vorsichtig werden müssen, – sie lähmt ihn in allen entscheidenden Augenblicken und unterbindet sein Wissen und seine hülfreiche feine Hand“ (M II, 134, in: KSA, Bd. 3, S. 128). Aber Nietzsche ist betreffs des Mitleid und solcher Handlungen des Menschen *wie der Arzt* in seinen späten Gedanken immer noch negativ. „Nur wenn man drum (das Mitleid – S.B.L.) weiß, aber nicht leidet, kann man um des Nächsten willen handeln, wie der Arzt“ (N 2[39], in: KSA, Bd. 9, S. 40). Über das Mitleid als Lebensverhaltens des kleinen (schwachen) Menschen gegen den großen (starken) Mensch, vgl. Legrand, Camille, *Nietzsches Sinn für das Kleine: eine Kritik des Mitleids*, in: Nietzsche-Macht-Grösse, Volker Caysa, Konstanze Schwarzwald (Hrsg.), Berlin/Boston 2012, S. 287-298.

⁷¹⁵ AC, 7, in: KSA, Bd. 6, S. 172-174.

⁷¹⁶ N 3[95], in: KSA, Bd. 7, S. 85-86.

Spätzeit⁷¹⁷ der Philosophie Nietzsches durchdringt: Die Diagnose und Heilung für die existenziale Gesundheit des Menschen und seines Lebens.

Nietzsche stellt in *Schopenhauer als Erzieher* Schopenhauer als großen Denker vor und zeigt eine Weise der existenzialen Selbsterkenntnis⁷¹⁸ des Menschen, der zum notwendigen Wesen des Lebens nicht werden kann, das im gegenwärtigen Leben durch eigenen unabhängigen freien Willen und sein eigentliche „Werthmaass“ seine Zukunft versprechen kann.⁷¹⁹ Er kritisiert die pfuscherhafte Bildung, die die Philister-Bildung erzeugt, die Veränderungsmöglichkeit der künstlerischen Schöpfung des Lebens unterdrückt, sowie die populäre Kultur der Moderne, durch die sich ein frigides Symptom des Aufstiegs und des Wachstums verbreitet, und er hofft auf die Geburt einer neuen Kultur. Für Nietzsche muss der wahre Erzieher einen Weg vorschlagen können, durch den das wahre Wesen des Lebens und die existenziale Erkenntnis ihr Selbst finden können.

In diesem Kontext fragt Nietzsche: „Was sagt dein Gewissen? – „Du sollst der werden, der du bist““.⁷²⁰ Und die eigentliche Bildung ist für ihn nicht das Mittel für die allgemeine Erhebung der populären, durchschnittlichen Menschen, nicht das kulturelle Mittel, das „unter der Einwirkung der allumfassenden Maschinerie der Massenkultur“⁷²¹ eine „Aufopferung der

⁷¹⁷ Die gedankliche Veränderung Nietzsches, die seit der *Geburt der Tragödie* und der *Unzeitgemäße Betrachtungen* ab *Menschliches, Allzumenschliches* als Aufklärer und zugleich Psychologe erscheint, schreitet als seine eigentümliche philosophische Perspektive, die die wagnerische Kunst und der schopenhauerischen Gedanken verneint, die auf dem Grund von Religion und Metaphysik stehen, fort. Und in der *Morgenröte* drückt Nietzsche das Machtgefühl als Bedingung des Lebens aus, indem er die Religion und die Moral kaltblütig analysiert und zugleich heftig diskutiert. Der Wille zur Macht, der als Hauptbegriff die Spätzeit in der Philosophie Nietzsches auftritt, wird durch dieses Machtgefühl vorbereitet. Ferner wird in *Die Fröhliche Wissenschaft* zum Anfang der Tod Gottes, der alle Basis der abendländischen Geistesgeschichte zerstört, deklariert und endlich die Erde für den freien Geist vorbereitet. Und in *Also sprach Zarathustra* entfaltet Nietzsche erst für die Gesundheit der Erde konkrete gedankliche Begriffe: Gott ist tot, Übermensch, der Wille zur Macht, die ewige Wiederkehr, Amor Fati usw. Diese gedanklichen Veränderungen Nietzsches sind also gerade gleichbedeutend mit Veränderungen der Perspektive auf den Mensch und das Leben.

⁷¹⁸ „„ich will mein bleiben!“ Es ist ein schrecklicher Beschluss; erst allmählich begreift er dies. Denn nun muss er in die Tiefe des Daseins hinabtauchen, mit einer Reihe von ungewöhnlichen Fragen auf der Lippe: warum lebe ich? welche Lection soll ich vom Leben lernen? wie bin ich so geworden wie ich bin und weshalb leide ich denn an diesem So-sein? Er quält sich: und sieht, wie sich Niemand so quält, wie vielmehr die Hände seiner Mitmenschen nach den phantastischen Vorgängen leidenschaftlich ausgestreckt sind, welche das politische Theater zeigt, oder wie sie selbst in hundert Masken, als Jünglinge, Männer, Greise, Väter, Bürger, Priester, Beamte, Kaufleute einherstolzieren, emsig auf ihre gemeinsame Komödie und gar nicht auf sich selbst bedacht. Sie alle würden die Frage: wozu lebst du? schnell und mit Stolz beantworten – „um ein guter Bürger, oder Gelehrter, oder Staatsmann zu werden“ – und doch sind sie etwas, was nie etwas Anderes werden kann, und warum sind sie dies gerade? Ach, und nichts Besseres? Wer sein Leben nur als einen Punkt versteht in der Entwicklung eines Geschlechtes oder eines Staates oder einer Wissenschaft und also ganz und gar in die Geschichte des Werdens, in die Historie hinein gehören will, hat die Lection, welche ihm das Dasein aufgiebt, nicht verstanden und muss sie ein andermal lernen“ (SE, 4, in: KSA, Bd. 1, S. 374).

⁷¹⁹ Vgl. GM II, 2, in: KSA, Bd. 5, S. 293-294.

⁷²⁰ FW III, 270, in: KSA, Bd. 3, S. 519.

⁷²¹ Horkheimer, Max, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main 2007, S. 196.

Besonderheit für das Allgemeine“⁷²² verlangt, sondern die Befreiung des Lebens, die die vielfältige Perspektive und den individuellen Wert des Menschen anerkennt.⁷²³

Wenn der grosse Denker die Menschen verachtet, so verachtet er ihre Faulheit: denn ihrethalben erscheinen sie als Fabrikwaare, als gleichgültig, des Verkehrs und der Belehrung unwürdig. Der Mensch, welcher nicht zur Masse gehören will, braucht nur aufzuhören, gegen sich bequem zu sein; er folge seinem Gewissen, welches ihm zuruft: „sei du selbst! Das bist du alles nicht, was du jetzt thust, meinst, begehrt“. Jede junge Seele hört diesen Zuruf bei Tag und bei Nacht und erzittert dabei; denn sie ahnt ihr seit Ewigkeiten bestimmtes Maass von Glück, wenn sie an ihre wirkliche Befreiung denkt: zu welchem Glücke ihr, so lange sie in Ketten der Meinungen und der Furcht gelegt ist, auf keine Weise verholffen werden kann. Und wie trost- und sinnlos kann ohne diese Befreiung das Leben werden! Es giebt kein öderes und widrigeres Geschöpf in der Natur als den Menschen, welcher seinem Genius ausgewichen ist und nun nach rechts und nach links, nach rückwärts und überallhin schiebt.⁷²⁴

Nach Nietzsche enthüllt sich ein Verkleinerungsphänomen in der modernen Erziehung und der Kultur, die einen „couranten Menschen“⁷²⁵ und durchschnittlichen Menschen erzeugt, die Natur des Individuums übersieht, eine schöpferische Unfähigkeit des Menschen.⁷²⁶ Und ein derartiges Symptom ist gleichbedeutend mit dem Verdauungsstörungen-Symptom des Menschen, das er sieht im „Uebermaass von Historie“⁷²⁷ also in der „Hypertrophie eines Geschichtsbewußtseins“⁷²⁸, aus der heraus der Mensch sein eigenes Leben nicht gestalten kann. Nietzsche nennt in *Also sprach Zarathustra* den Menschen, der den Zweck und das Ziel

⁷²² Vgl. Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*. in: Gesammelte Werke Bd.1: Hermeneutik I, Tübingen 1999, S. 18. „In ihr (Bildung – S.B.L.) liegt ein allgemeiner Sinn für Maß und Abstand in Bezug auf sich selbst, und insofern eine Erhebung über sich selbst zur Allgemeinheit“ (ders., a. a. O., S.22).

⁷²³ SE, 1, in: KSA, Bd. 1, S. 337-341.

⁷²⁴ SE, 1, in: KSA, Bd. 1, S. 338.

⁷²⁵ ZB, Vortrag I, in: KSA, Bd. 1, S. 667. Nietzsche verneint in seinem Vortrag *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* die Absicht des modernen Bildungsinstituts, mehr ‚courant zu werden‘ als die eigentliche Natur fördert, und nur durch seine Erkenntnis und sein Wissen das Glück und den Gewinn des Lebens zu erringen. In diesem Kontext bezeichnet er einen Menschen, der die wahre Glücklichkeit seines eigenen Lebens durch materialistischen, gesellschaftlichen Gewinn ersetzt, als „courante Menschen“ und die moderne Bildung, die solche Menschen erzeugt, als „eine rasche Bildung“ (ZB, Vortrag I, in: KSA, Bd. 1, S. 667-668). Nietzsche nennt die industrielle Kultur als „gemeinste Daseinsform“, die nur das „Gesetz der Not“ wirkt, um leben zu wollen und die sich verkaufen muss. (FW I, 40, in: KSA, Bd. 3, S. 407).

⁷²⁶ Nietzsche sieht Merkmale der modernen populären Kultur als „drei M“ (Momente, Meinungen, Moden). Darüber kritisiert er, dass der Mensch als „geplagter Sklave“, der mit populären Meinungen und Moden der Moderne sein Leben langfristig nicht reifen lässt und sich blindlings an das Leben des Augenblicks klammert, nicht mehr als das instinktive Leben eines Tiers lebt (SE, 5, S. 377-378 · 6, S. 392, in: KSA, Bd. 1). dazu vgl. Reschke, Renate, »Die Sklaven der 3 M« (Momente, Meinungen, Moden). *Nietzsches Kritik des Kulturverhaltens in der Moderne*, in: Die Auflösung des abendländischen Subjekt und das Schicksal Europas, München 2005, S. 377-395.

⁷²⁷ HL, 10, in: KSA, Bd. 1, S. 329.

⁷²⁸ Gerhardt, Volker, *Friedrich Nietzsche*, S. 103.

des Aufstiegs und des Wachstums seines Lebens nicht bestimmen, darauf nicht hoffen kann, „den letzten Menschen“⁷²⁹ und das Zeitalter derartiger Menschen „die Zeit des verächtlichsten Menschen“⁷³⁰. Ferner beschreibt er in der ersten *Unzeitgemäßen Betrachtung* mit dem Titel *David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller* ein solches Zeitphänomen als „erschreckende Verknöcherung der Zeit“⁷³¹.

(die Masse als die „Summe der Schwachen“) schafft nicht, geht nicht voran... Dies gegen die Theorie, welche das starke Individuum leugnet und meint, „die Masse thut’s“⁷³²

Auf diese Weise bedeutet für Nietzsche die Befreiung des Lebens direkt die Befreiung von der durchschnittlichen populären Kultur der Moderne und zugleich eine Veränderung der Menschen zu solchen, die im konkreten Leben ihre eigenen Wert schaffen können. Nietzsches Behauptung, dass der Mensch im Erbe des unmenschlichen Zeitalters, das das wahre Selbst nicht finden kann, und in der Unterdrückung des Lebens sein Dasein als wagemutig und gefährlich wahrnehmen muss⁷³³, lässt sich durch seine Auffassung erklären, dass Menschen wesentlich in einer gefährlichen Situation eher über sich hinaus wachsen. Nietzsche beschreibt in *Jenseits von Gut und Böse* die Veränderung eines Menschen, der die Gefahren des Zeitalters überwunden hat: Vom Sklaven (Nivellierer) der modernen Idee zum freien Geist.⁷³⁴

Nietzsches Frage: „Wie es nun mit unserer Zeit in Hinsicht auf Gesund- und Kranksein steht, wer wäre Arzt genug, das zu wissen!“⁷³⁵ enthüllt in diesem Kontext sein Problembewusstsein, mit dem er die Zivilisation der Moderne und den modernen Menschen, der in einem solchen Zeitalter lebt, in Hinsicht auf Gesundheit und Krankheit diagnostizieren und heilen will. Die *Unfähigkeit*, existenziales Leben nicht selbst interpretieren zu können

⁷²⁹ Za, Vorrede, 5, in: KSA, Bd. 4, S. 19. „Der letzte Mensch ist weder groß noch klein. Er ist Mensch der Gleichheit. „Alle“, „Wir“, „Menschheit“, „niemand“, so nennt sich der letzte Mensch“ (Despot, Branko, *Die Zeit als Wille zur Macht*, in: Mihailo Djurić und Josef Simon (Hrsg.), *Zur Aktualität Nietzsches*, Bd. 2, Würzburg 1984, S. 58). s. a. Lipperheide, Christian, *Nietzsches Geschichtsstrategien. Die rhetorische Neuorganisation der Geschichte*, Würzburg 1999, S. 101.

⁷³⁰ Za, Vorrede, 5, in: KSA, Bd. 4, S. 19.

⁷³¹ HL, 9, in: KSA, Bd. 1, S. 314.

⁷³² N 15[78], in: KSA, Bd. 13, S. 455.

⁷³³ SE, 1, in: KSA, Bd. 1, S. 339-340. s. a. „glaubt es mir! – das Geheimniss, um die grösste Fruchtbarkeit und den grössten Genuss vom Dasein einzuernten, heisst: gefährlich leben! Baut eure Städte an den Vesuv! Schickt eure Schiffe in unerforschte Meere! Lebt im Kriege mit Euresgleichen und mit euch selber! Seid Räuber und Eroberer, so lange ihr nicht Herrscher und Besitzer sein könnt, ihr Erkennenden! Die Zeit geht bald vorbei, wo es euch genug sein durfte, gleich scheuen Hirschen in Wäldern versteckte zu leben! Endlich wird die Erkenntniss die Hand nach dem ausstrecken, was ihr gebührt: – sie wird herrschen und besitzen wollen, und ihr mit ihr!“ (FW IV, 283, in: KSA, Bd. 3, S. 526).

⁷³⁴ JGB IV, 44, in: KSA, Bd. 5, S. 60-63.

⁷³⁵ SE, 6, in: KSA, Bd. 1, S. 400.

und Sinn und Wert des eigenen Lebens nicht schaffen zu können⁷³⁶, wird hier als Krankheit des Zeitalters diagnostiziert und die Herstellung von Gesundheit als Aufgabe der neuen Kultur gegeben. Nietzsche sagt, dass der moderne Mensch, der einen Mangel an Selbsterkenntnis hat, sich selbst nur im *eitelen Wahn als Kulturmensch*⁷³⁷ verfängt. Und der Arzt, der dieses Symptom heilen kann, ist ein Mensch, der ein konkretes Vorbild vorlegen kann, wie die Philosophen Griechenlands, die nach Nietzsche ein exemplarisches philosophische Leben geführt haben.⁷³⁸

Das Urtheil der alten griechischen Philosophen über den Werth des Daseins besagt so viel mehr als ein modernes Urtheil, weil sie das Leben selbst in einer üppigen Vollendung vor sich und um sich hatten und weil bei ihnen nicht wie bei uns das Gefühl des Denkers sich verwirrt in dem Zwiespalte des Wunsches nach Freiheit, Schönheit, Grösse des Lebens und des Triebes nach Wahrheit, die nur fragt: was ist das Dasein überhaupt werth? Es bleibt für alle Zeiten wichtig zu wissen, was Empedocles, inmitten der kräftigsten und überschwänglichsten Lebenslust der griechischen Cultur, über das Dasein ausgesagt hat.⁷³⁹

Andererseits fragt sich Nietzsche: „Welche Bedeutung hat der Gelehrte für die Kultur?“⁷⁴⁰ und muss antworten: Er ist *unfruchtbar*.⁷⁴¹ Ein Wissenschaftler, der die Wissenschaft als „ein unmenschliches Abstractum“⁷⁴² noch wichtiger nimmt als moderne Menschlichkeit, in der Veränderung möglich ist, gilt Nietzsche als „der theoretische Mensch“⁷⁴³. Dieser will durch Gehorsam gegenüber dem Staat und Verehrung gegenüber Gott eine bestimmte Wahrheit finden, er möchte als „der Diener der Wahrheit“⁷⁴⁴ auf dem Horizont der reinen Wissenschaft das Leben interpretieren. Diese Symptome einer Wissenschaft, die an eine absolute Wahrheit glaubt und nach einer fantastischen anderen Welt abseits vom gegenwärtigen Leben sucht,

⁷³⁶ In diesem Kontext kann das Beispiel Nietzsches in *Schopenhauer als Erzieher* auf dem Horizont der Logotherapie und Existenzanalyse Viktor Frankls erklärt werden, dass man, obwohl man reich, geehrte, gelehrt ist, aus seiner tiefen Verdrossenheit über den Unwert seines Daseins als Abwesenheitsphänomen der existenzialen Selbsterkenntnis verarmen kann (SE, 3, in: KSA, Bd. 1, S. 357). V. Frankl sagt über das Symptom der Zwietracht des Inneren und Äußeren mit dem Wort Hebbels. „The man I am greets mournfully the man I might have been“ (Frankl, Viktor, *Doktor and the Soul*, London 2004, S. 29).

⁷³⁷ Vgl. DS, 2, in: KSA, Bd. 1, S. 165. s. a. „Man lebt jedenfalls in dem Glauben, eine ächte Kultur zu haben: der ungeheure Kontrast dieses zufriedenen, ja triumphirenden Glaubens und eines offenkundigen Defektes scheint nur noch des Wenigsten und Seltensten überhaupt bemerkbar zu sein. Denn alles, was mit der öffentlichen Meinungen meint, hat sich die Augen verbunden und die Ohren verstopft“ (DS, 2, in: KSA, Bd. 1, S. 164). dazu vgl. CV IV, in: KSA, Bd. 1, S. 778-782.

⁷³⁸ SE, 3, in: KSA, Bd. 1, S. 350.

⁷³⁹ SE, 3, in: KSA, Bd. 1, S. 361.

⁷⁴⁰ SE, 6, in: KSA, Bd. 1, S. 399.

⁷⁴¹ vgl. SE, 6, in: KSA, Bd. 1, S. 399-400.

⁷⁴² SE, 2, in: KSA, Bd. 1, S. 344.

⁷⁴³ SE, 7, in: KSA, Bd. 1, S. 411.

⁷⁴⁴ SE, 6, in: KSA, Bd. 1, S. 399.

sind für Nietzsche nicht eine Erweiterung der Erkenntnis, sondern bloss eine „Krankheit des Intellekts“.⁷⁴⁵

Nietzsche gibt zu bedenken: „Für sie (die Kultur – S.B.L.) hat ja Niemand Zeit - und doch, was soll überhaupt die Wissenschaft, wenn sie nicht für die Kultur Zeit hat? So antwortet uns doch wenigstens hier: woher, wohin, wozu alle Wissenschaft, wenn sie nicht zur Kultur führen soll? Nun dann vielleicht zur Barbarei!“.⁷⁴⁶ Er stellt die These auf, dass eine Kultur, in der ein Gelehrter als wissenschaftlicher Mensch oder gelehrter Arbeiter eine rein funktionelle Wissenschaft ausüben kann, nur Philister-Kultur ist.⁷⁴⁷

Der Umfang und der Thurmbau der Wissenschaften ist in's Ungeheure gewachsen, und damit auch die Wahrscheinlichkeit, dass der Philosoph schon als Lernender müde wird oder sich irgendwo festhalten und „spezialisieren“ lässt: so dass er gar nicht mehr auf seine Höhe, nämlich zum Überblick, Umblick, Niederblick kommt.⁷⁴⁸

Nietzsches Aussage: „wer fragt sich noch, was eine Wissenschaft werth sein mag, die so vampyrartig ihre Geschöpfe verbraucht?“⁷⁴⁹ ist in diesem Kontext eine Kritik an der modernen Wissenschaft, die Wissenschaftler als engstirnige Spezialisten auf bestimmten Gebieten abgleiten lässt. Diese Rüge Nietzsches an die Adresse der modernen Wissenschaft setzt sich geradewegs als Klage über die Verkleinerung des modernen Menschen fort, mit seinem Urteil, dass doch die Wissenschaft nicht mehr als „Selbst-Betäubung“ ist.⁷⁵⁰ Aber nach Nietzsche streben die freien Geister gegen die „moralischen“ Menschen nach einer anderen Art des Lebens.⁷⁵¹ Er sagt, dass für solche freien Geister die Moralität, also der „gebundene Geist“⁷⁵² und die „gebundene Moral“⁷⁵³ nicht mehr als „Hinderniß der

⁷⁴⁵ N 4[152], in: KSA, Bd. 9, S. 140.

⁷⁴⁶ DS, 8, in: KSA, Bd. 1, S. 203.

⁷⁴⁷ DS, 8, in: KSA, Bd. 1, S. 203-205.

⁷⁴⁸ JGB VI, 205, in: KSA, Bd. 5, S. 132.

⁷⁴⁹ ZB, Vortrag I, in: KSA, Bd. 1, S. 670.

⁷⁵⁰ Nietzsches Ausdruck die „Selbst-Betäubung“ ist in diesem Kontext gleichbedeutend mit der „Selbstbescheidung“ als Betäubung des Lebensaufstiegs und Lebenswachstums (Kynast, Pierre, *Friedrich Nietzsches Übermensch*, Halle 2006, S. 99-100).

⁷⁵¹ N 1[38], in: KSA, Bd. 9, S. 14.

⁷⁵² MA I, Anzeichen höherer und niederer Cultur, 225, in: KSA, Bd. 2, S. 189. „Uebrigens gehört es nicht zum Wesen des Freigeistes, dass er richtigere Ansichten hat, sondern vielmehr, dass er sich von dem Herkömmlichen gelöst hat, sei es mit Glück oder mit einem Misserfolg. Für gewöhnlich wird er aber doch die Wahrheit oder mindestens den Geist der Wahrheitsforschung auf seiner Seite haben: er fordert Gründe, die Anderen Glauben“ (MA I, Anzeichen höherer und niederer Cultur, 225, in: KSA, Bd. 2, S. 190). „Der gebundene Geist nimmt seine Stellung nicht aus Gründen ein, sondern aus Gewöhnung“ (MA I, Anzeichen höherer und niederer Cultur, 226, in: KSA, Bd. 2, S. 190).

⁷⁵³ MA I, Anzeichen höherer und niederer Cultur, 225, in: KSA, Bd. 2, S. 189.

Erfindungen“⁷⁵⁴ seien. Die freien Denker verstehen also das Leben als „Versuchs-Station der Menschheit“, in der die Bedingungen zur Formung vielfältiger Persönlichkeiten zu finden sind.⁷⁵⁵ Darum sagt Nietzsche, dass der Mensch als Herr über sein eigenes Leben jedes Mal „kleine Versuchsstaaten“ aufbaut, die sich das Leben nennen, und darin selbst als vielfältiges Experiment existiert.⁷⁵⁶ Für Nietzsche ist dieses philosophisches Experiment des menschlichen Lebens gleichbedeutend mit dem, was er existenziales Selbst-Experiment nennt.⁷⁵⁷

Aus seinem Leben selbst ein Experiment zu machen ist für ihn gerade die „Freiheit des Geistes“ und so kann der Mensch durch ein solches Versuchen die Erfahrung des Aufstiegs und des Wachstums machen.⁷⁵⁸ In diesem Kontext nennt Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* den „eigentlichen Philosoph“⁷⁵⁹, „Philosoph der Zukunft“⁷⁶⁰ oder „Mensch des Experiments“⁷⁶¹. Und er sagt über sie, dass sie als Befehlender und Gesetzgeber mit schöpferischer Hand einen Zweck und ein Ziel für die menschliche Zukunft vorgeben kann.⁷⁶² Und er bestimmt die Aufgabe des Gelehrten folgendermaßen: „er muss sich als Diener eines Höheren wissen, der nach ihm kommt“.⁷⁶³

Immerhin aber ist es nützlich der Wissenschaft ihren „überaus herrlichen“ Mantel etwas vom Leibe zu ziehn. Ein gesundes Volk, wie die Griechen, kennen sie nur in geringem Grade. Wir leugnen nicht ihren Nutzen, aber der Volksführer muß wissen, daß die Masse mit diesen Elementen nicht zu sehr getränkt werden darf. Man führe Krieg gegen alles, was die Menschen beengt, aber ja nicht auf dem Wege, daß man sie lehrt, Bedürfnisse durch Anschauungen zu zersetzen. Kurz, man bilde die Bedürfnisse um, die Befriedigung mag sich die Menge suchen.⁷⁶⁴

⁷⁵⁴ N 1[43], in: KSA, Bd. 9, S. 15.

⁷⁵⁵ N 1[38], in: KSA, Bd. 9, S. 14.

⁷⁵⁶ M V, 453, in: KSA, Bd. 3, S. 274. „Die erfinderischen Menschen leben ganz anders als die Thätigen; sie brauchen Zeit, damit sich die zwecklose ungereregeltere Thätigkeit einstellt, Versuche, neue Bahnen, sie tasten mehr als daß sie nur die bekannten Wege gehen, wie die nützlich-Thätigen“ (N 1[80], in: KSA, Bd. 9, S. 24).

⁷⁵⁷ Vgl. Gerhardt, Volker, *Nietzsche und die Philosophie*, in: Djurić, Mihailo (Hrsg.), *Nietzsches Begriff der Philosophie*, Würzburg 1990, S. 157-162.

⁷⁵⁸ N 24[1], 2, in: KSA, Bd. 13, S. 617-618.

⁷⁵⁹ JGB VI, 211, in: KSA, Bd. 5, S. 145.

⁷⁶⁰ JGB VI, 210, in: KSA, Bd. 5, S. 142.

⁷⁶¹ JGB VI, 210, in: KSA, Bd. 5, S. 142. „Der Philosoph wird selber das Laboratorium, in dem die Kultur sich selbst untersucht und mit sich experimentiert. Dieses Experiment ist keine einmalige Sache, sondern prägt eine Lebensweise“ (Tongeren, Paul van, *Vom „Arzt der Kultur“ zum „Arzt und Kranken in einer Person“*. Eine Hypothese zur Entwicklung Nietzsches als Philosoph der Kultur(en), in: Sommer, Andreas Urs (Hrsg.), *Nietzsche-Philosoph der Kultur(en)?*, Berlin 2008, S.28).

⁷⁶² JGB VI, 211, in: KSA, Bd. 5, S. 145.

⁷⁶³ N 3[69], in: KSA, Bd. 8, S. 34.

⁷⁶⁴ P I 2, 128, in: BAW, Bd. 3, S. 320.

Welche Bedeutung hat dann die Wissenschaft für den Menschen? Für Nietzsche wirkt die Wissenschaft auf die Menschen als Befehlssystem eines moralischen Missverständnisses. Das heißt, wie eine Absage an Religion und Moral als Symptome von Krankheit indirekt eine Absage an Gott ist, schlägt die Wissenschaft eine solche Absage als „die schädlichen Folgen“ gegen die wahre Gesundheit und die Erziehung des Menschen vor. „Die Wissenschaft giebt fortwährend Gebote, zum Beispiel für die Gesundheit und Erziehung: sie begründet sie mit Hinweisung auf die schädlichen Folgen von deren Vernachlässigung“.⁷⁶⁵

Die Wissenschaft hat viel Nutzen gebracht, jetzt möchte man, im Mißtrauen gegen die Religion und Verwandtes, <sich > ihr ganz unterwerfen. Aber Irrthum! Sie kann nicht befehlen, Weg weisen: sondern erst wenn man weiß wohin?, kann sie nützen. Im Allgemeinen ist es Mythologie zu glauben, daß die Erkenntniß immer das was der Menschheit am nützlichsten und unentbehrlichsten sei, erkennen werde – sie wird eben so sehr schaden können als nützen.⁷⁶⁶

In diesem Kontext sagt Nietzsche, dass man nicht die Frage stellen soll: ‚Was sind wir der Wissenschaft?‘, sondern die Frage: ‚Was ist uns die Wissenschaft?‘.⁷⁶⁷ Diese soll nach ihm für das Ziel der Findung des Selbst und des eigenen Lebens betreiben werden. Dies bedeutet, dass die theoretische, logische, transzendente Wissenschaft nicht als Beziehungstifter zwischen der Welt und dem Leben beziehungsweise dem Mensch und dem Leben wirkt. Erst wenn solche Wissenschaft als ein Wert für das lebendige Leben des Menschen interpretiert werden kann, wird es eine praktische Wissenschaft, die endlich Theorie und Praxis vereinigen kann.

Aus dieser Sicht sind für Nietzsche Bildung und Wissenschaft nicht professionelles Wissen über ein bestimmtes Gebiet, sondern Arten der kulturellen Praxis, die zur Gestaltung des reifen Lebens beitragen. In der professionellen Bildung des Moderne und der theoretischen Spezialisierung der Wissenschaft, die das Innere der menschlichen Existenz und das Wesen des Lebens nicht untersuchen, steht die Gesundheit des Lebens höchstens als eine Art Missverständnis oder auch eine Art Täuschung da. „Der Gebildete ist zum grössten Feinde der Bildung abgeartet, denn er will die allgemeine Krankheit weglügen und ist den Ärzten

⁷⁶⁵ N 3[71], in: KSA, Bd. 9, S. 66.

⁷⁶⁶ N 8[98], in: KSA, Bd. 9, S. 403.

⁷⁶⁷ N 3[69], in: KSA, Bd. 8, S. 34.

hinderlich“.⁷⁶⁸ Nunmehr fordert Nietzsche die *Ärzte der modernen Menschheit* auf, die „die Verschrobenheit der jetzigen Menschennatur“⁷⁶⁹ heilen kann.

Niemals brauchte man mehr sittliche Erzieher und niemals war es unwahrscheinlicher sie zu finden; in den Zeiten, wo die Ärzte am nöthigsten sind, bei grossen Seuchen, sind sie zugleich am meisten gefährdet. Denn wo sind die Ärzte der modernen Menschheit, die selber so fest und gesund auf ihren Füßen stehen, dass sie einen Andern noch halten und an der Hand führen könnten?⁷⁷⁰

Nietzsches Kritik an der Modernität besteht aus einer Klage über die Bildung und die Erziehung der Moderne, die „die dekadente Krankheit der Moderne“⁷⁷¹ verursachen, aber enthält wesentlich auch eine Kritik am Optimismus der modernen Vernunft, die mit dem Ende der Tragödie begonnen hat (Sokrates ist hier ein Urbild des theoretischen Optimisten, der dem Wissen und der Erkenntnis die Kraft einer Universalmedizin zuspricht⁷⁷²). Die alexandrinische Heiterkeit ist die Heiterkeit des theoretischen Menschen gegenüber der griechischen Heiterkeit⁷⁷³).

Unsere ganze moderne Welt ist in dem Netz der alexandrinischen Cultur befangen und kennt als Ideal den mit höchsten Erkenntnisskräften ausgerüsteten, im Dienste der Wissenschaft arbeitenden theoretischen Menschen, dessen Urbild und Stammvater Sokrates ist. Alle unsere Erziehungsmittel haben ursprünglich dieses Ideal im Auge.⁷⁷⁴

Aber nach Nietzsche können der Leib und das Leben des Menschen nicht die Logik der kalten Vernunft und Sprache des festen Zeichens vertreten und auch nicht mathematisch rechnen, weil ersteres stets in einem lebendigen Vorgang besteht.⁷⁷⁵ Zur Verdinglichung des Menschen bezieht Nietzsche ausdrücklich Stellung „Menschen nicht als Sache benutzen!“⁷⁷⁶ In diesem Kontext weckt für Nietzsche die Uneinigkeit des Inneren und Äußeren und die

⁷⁶⁸ SE, 4, in: KSA, Bd. 1, S. 366.

⁷⁶⁹ SE, 7, in: KSA, Bd. 1, S. 407.

⁷⁷⁰ SE, 2, in: KSA, Bd. 1, S. 345-346.

⁷⁷¹ Babich, Babette, *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Die Wissenschaft unter der Optik des Künstler zu sehen, die Kunst aber unter der des Lebens*, Bern 2011, S. 184.

⁷⁷² GT, 15, in: KSA, Bd. 1, S. 100.

⁷⁷³ GT, 17, in: KSA, Bd. 1, S. 115.

⁷⁷⁴ GT, 18, in: KSA, Bd. 1, S. 116.

⁷⁷⁵ In diesem Kontext ist ‚Physiologie, physiologisch‘ der Begriff, der alle Bereiche des Menschen und des Lebens, z. B. die Macht, das Pathos, den Willen, die Lust, das Leiden, etc. umfassen kann, gegen die ‚Logik‘ als Begriff, der den Menschen und das Leben generalisiert. „Wir sind keine denkenden Frösche, keine Objektivir- und Registrir-Apparate mit kalt gestellten Eingeweiden, – wir müssen beständig unsre Gedanken aus unsrem Schmerz gebären und mütterlich ihnen Alles mitgeben, was wir von Blut, Herz, Feuer, Lust, Leidenschaft, Qual, Gewissen, Schicksal, Verhängniss in uns haben“ (FW, Vorrede, in: KSA, Bd. 3, S. 349).

⁷⁷⁶ N 5[176], in: KSA, Bd. 8, S. 90.

schwächere Natur als Verkleinerungsphänomen des modernen Menschen, ein Interesse für die grundlegende Erziehung durch moderne Menschlichkeit, die sich durch die Trennung des Wissens und der Praxis enthüllt. Nietzsche hofft also durch die Geburt von Menschen, die eine „stärkere Natur“⁷⁷⁷ haben, die Geburt der Kultur zu „einer Einhelligkeit zwischen Leben, Denken, Scheinen und Wollen“⁷⁷⁸ zu vereinigen.

18. Die Geburt der „zukünftigen Menschlichkeit“

Nietzsche sieht als die „Wurzel aller wahren Cultur“, also höherer Kultur, die er sich erhofft, die Geburt eines Genies.⁷⁷⁹ Er meint: „Also nur der, welcher sein Herz an irgend einen grossen Menschen gehängt hat, empfängt damit die erste Weihe der Kultur“.⁷⁸⁰ Obwohl Nietzsche auch den Schaden und den Irrtum der Erziehung der Moderne sowie des Bildungssystems der Moderne bemerkt hat⁷⁸¹, sagt er über den Menschen, der nicht die innere Macht für den Kampf dagegen hat⁷⁸²: „Höchstes Urtheil über das Leben“ ist ermöglicht „nur aus der höchsten Energie des Lebens“ und man muss einen „Genius als den Einzigen, der das Leben wahrhaft schätzen und verneinen kann“, erzeugen.⁷⁸³ Deshalb sagt er ausdrücklich: „Die Matten, geistig Armen dürfen über das Leben nicht urtheilen“.⁷⁸⁴ In diesem Kontext bestimmt er seine philosophische Aufgabe folgendermaßen:

Eine Verbindung eines grossen Centrums von Menschen zur Erzeugung von besseren Menschen ist die Aufgabe der Zukunft. Der Einzelne muss an solche Ansprüche gewöhnt werden, dass, indem er sich selbst bejaht, er den Willen jenes Centrums bejaht.⁷⁸⁵

Nietzsches Gegenentwurf zur modernen Menschlichkeit beinhaltet, die freie Menschlichkeit, die von der durchschnittlichen populären Kultur befreit wird, sowie einen kämpfenden Mensch, der sich durch eine unzeitgemäße unmoderne Weise des Lebens gegen die populäre Modernität wendet, die die Verallgemeinerung des schwachen modernen

⁷⁷⁷ SE, 5, in: KSA, Bd. 1, S. 377.

⁷⁷⁸ HL, 10, in: KSA, Bd. 1, S. 334.

⁷⁷⁹ SE, 3, in: KSA, Bd. 1, S. 358.

⁷⁸⁰ SE, 6, in: KSA, Bd. 1, S. 385.

⁷⁸¹ Die Ansicht Nietzsches über die Erziehung und die Bildung ist folgende: „Erziehung: ein System von Mitteln, um die Ausnahmen zu Gunsten der Regel zu ruinieren. Bildung: ein System von Mitteln, um den Geschmack gegen die Ausnahme zu richten, zu Gunsten der Durchschnittlichen. So ist es hart“ (N 16[6], in: KSA, Bd. 13, S. 484).

⁷⁸² ZB, Vortrag I, in: KSA, Bd. 1, S. 666.

⁷⁸³ N 5[180], in: KSA, Bd. 8, S. 91.

⁷⁸⁴ N 5[183], in: KSA, Bd. 8, S. 92.

⁷⁸⁵ N 3[75], in: KSA, Bd. 8, S. 36.

Menschen unterstützt. Ferner ist ein derartiger Mensch ein praktischer Mensch, der sich von der Beschaulichkeit des Lebens befreit hat und in vielfältigen Gebieten des Lebens für die Selbstreife sowie für die ästhetische Gestaltung des „großen Lebens“⁷⁸⁶ aktiv werden kann. Für Nietzsche ist ein solcher Mensch ein „Genie“⁷⁸⁷, ein Mensch, der einen „heroischen Lebenslauf“ hat⁷⁸⁸ und zugleich ein „schöpferischer Mensch“.⁷⁸⁹ Also ist der Begriff des *Genius* beim frühen Nietzsche, nämlich der *großer Mensch* als Menschentyp des „Übermenschlichen“, der sein Leben bejaht und überwindet sowie den Wert seines Lebens schafft, eine „Vorform des Übermenschen“.⁷⁹⁰ In diesem Kontext sieht Nietzsche die „neue Pflicht“ des praktischen Menschen nicht mehr als Pflicht eines Isolationisten und dem Menschen als grundlegende Aufgabe, seine innere Natur erkennen und vollenden zu wollen.⁷⁹¹

Wenn jeder grosse Mensch auch am liebsten gerade als das ächte Kind seiner Zeit angesehen wird und jedenfalls an allen ihren Gebrechen stärker und empfindlicher leidet als alle kleineren Menschen, so ist der Kampf eines solchen Grossen gegen seine Zeit scheinbar nur ein unsinniger und zerstörender Kampf gegen sich selbst. Aber eben nur scheinbar; denn in ihr bekämpft er das, was ihn hindert, gross zu sein, das bedeutet bei ihm nur: frei und ganz er selbst zu sein. Daraus folgt, dass seine Feindschaft im Grunde gerade gegen das gerichtet ist, nämlich gegen das unreine Durch- und Nebeneinander von Unmischbarem und ewig Unvereinbarem, gegen die falsche Anlöthung des Zeitgemässen an sein Unzeitgemässes.⁷⁹²

Aber Nietzsche denkt daran, dass die Menschen sich selbst als Individuen nicht erkennen, die Möglichkeiten der vielfältigen Veränderung haben. Grund dafür ist, dass sie sich selbst nur als „Bürger dieser Zeit“⁷⁹³ fühlen, nicht für ihr eigenes Ego, sondern nur für ein „Phantom von Ego“ leben.⁷⁹⁴ Ihm zufolge ist ein grundlegender Bestandteil der Kultur wie Religion und

⁷⁸⁶ Vgl. Nicodemo, Nicola, *Das große Leben als Verklärungsprozess*, in: Nietzsche-Macht-Grösse, Volker Caysa, Konstanze Schwarzwald (Hrsg.), Berlin/Boston 2012, S. 201-211.

⁷⁸⁷ „Worin besteht das Auszeichnende eines Genius? Nietzsches Antwort lautet: ein Genius in der Philosophie ist ein Denker, der den Wert des Daseins neu festsetzt, er ist ein *Gesetzgeber für Maass, Münze und Gewicht der Dinge* (Safranski, Rüdiger, *Nietzsche. Biographie seines Denkens*, Frankfurt am Main 2002, S. 43).

⁷⁸⁸ SE, 4, in: KSA, Bd. 1, S. 373.

⁷⁸⁹ „der Genius selbst wird jetzt aufgerufen, um zu hören, ob dieser, die höchste Frucht des Lebens, vielleicht das Leben überhaupt rechtfertigen könne; der herrliche schöpferische Mensch soll auf die Frage antworten: „bejahst denn du im tiefsten Herzen dieses Dasein? Genügt es dir? Willst du sein Fürsprecher, sein Erlöser sein? Denn nur ein einziges wahrhaftiges Ja! aus deinem Munde – und das so schwer verklagte Leben soll frei sein““ (SE, 3, in: KSA, Bd. 1, S. 363).

⁷⁹⁰ Fink, Eugen, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960, S. 35.

⁷⁹¹ SE, 5, in: KSA, Bd. 1, S. 381-382.

⁷⁹² SE, 3, in: KSA, Bd. 1, S. 362.

⁷⁹³ SE, 1, in: KSA, Bd. 1, S. 339.

⁷⁹⁴ M II, 105, in: KSA, Bd. 3, S. 92.

Moral im wesentlichen feindlich gegen das Leben, in dieser Kultur ist der Mensch nicht mehr als ein „blutlose(s) Abstraktum“⁷⁹⁵. Deshalb drängt er: „Die neue Generation soll ihre neue Kultur finden: Der Mensch ist nur der Kunst werth, die er selbst schafft. [...] Es ist möglich, die Bildung zu vernichten“.⁷⁹⁶ Auf diese Weise ist Nietzsches Kritik an der Modernität gerade eine Kritik an der schwachen Menschlichkeit des modernen Menschen und zugleich Erziehung für die Veränderung zur starken Menschlichkeit.

wie erhält dein, des Einzelnen Leben den höchsten Werth, die tiefste Bedeutung? Wie ist es am wenigsten verschwendet? Gewiss nur dadurch, dass du zum Vortheile der seltensten und werthvollsten Exemplare lebst, nicht aber zum Vortheile der Meisten, das heisst, der, einzeln genommen, werthlosesten Exemplare. Und gerade diese Gesinnung sollte in einem jungen Menschen gepflanzt und angebaut werden, dass er sich selbst gleichsam als ein misslungenes Werk der Natur versteht, aber zugleich als ein Zeugniß der grössten und wunderbarsten Absichten dieser Künstlerin.⁷⁹⁷

Nietzsche vertritt die Auffassung, dass der Mensch als gesundes Individuum nur in drei Existenzformen: als Philosoph, Heiliger und Künstler existieren kann.⁷⁹⁸ Und er bestimmt sein Ziel für die Geburt dieses gesunden Individuums folgendermaßen: „Künstler (Schaffender), Heiliger (Liebender) und Philosoph (Erkennender) in Einer Person zu werden: – mein praktisches Ziel!“⁷⁹⁹ Er fügt an: „Alles Schaffen ist Mittheilen. Der Erkennende(,) der Schaffende(,) der Liebende sind Eins“.⁸⁰⁰ Auf diese Weise erkennt es Nietzsche als seine philosophische Aufgabe, solche Menschentypen, die diese neue Aufgabe der Schöpfung und Veränderung für eine gesunde Zukunft der Menschheit übernehmen können, zu zeigen.⁸⁰¹

Ein solcher Menschentyp bedeutet, dass er sein eigenes Leben als eine Kunstwerk schafft, gestaltet (*Künstler*), nach der Befreiung von der Unterdrückung der alten Ideale bejaht er durch die „wirkliche Liebe“⁸⁰² zum Leben sein eigenes Leben (*Heiliger*) und gewinnt als

⁷⁹⁵ M II, 105, in: KSA, Bd. 3, S. 93.

⁷⁹⁶ N 26[14], in: KSA, Bd. 7, S. 580.

⁷⁹⁷ SE, 6, in: KSA, Bd. 1, S. 384-385.

⁷⁹⁸ N 3[63], in: KSA, Bd. 8, S. 31-32.

⁷⁹⁹ N 16[11], in: KSA, Bd. 10, S. 501.

⁸⁰⁰ N 4[23], in: KSA, Bd. 10, S. 115.

⁸⁰¹ Vgl. „Meine Aufgabe: die Menschheit zu Entschlüssen zu drängen, die über all Zukunft entscheiden! Höchste Geduld – Vorsicht – den Typus solcher Menschen zeigen, welche sich diese Aufgabe stellen dürfen!“ (N 25[405], in: KSA, Bd. 11, S. 118).

⁸⁰² Über die Auffassung Nietzsches über die wirkliche Liebe und die philosophische Weisheit des Lebens, vgl. „Philosophie als Liebe zur Weisheit. Hinauf zu dem Weisen als dem Beglücktesten, Mächtigsten, der alles Werden rechtfertigt und wieder will. - nicht Liebe zu den Menschen oder zu Göttern, oder zur Wahrheit, sondern Liebe zu einem Zustand, einem geistigen und sinnlichen Vollendungs-Gefühl: ein Bejahen und Gutheißen aus

Übermensch, als Mensch des freien Geistes (*Philosoph*) einen Zustand, der vom Ressentiment über das Leben befreit ist, also im Jenseits von Gut und Böse geistige Erhöhung und Freiheit, sein eigenes Leben wieder zu schätzen.

einem überströmenden Gefühl von gestaltender Macht. Die große Auszeichnung. wirkliche Liebe“ (N 25[451], in: KSA, Bd. 11, S. 133).

VII. Kapitel: Der Philosoph und die Philosophie als „Arzt der Kultur“

19. Die Geburt des schöpferischen Menschen

Die Erziehung des Menschen zu einem freien Geist, der in der schöpferisch offenen Möglichkeit seine Tugend und seinen Wert schaffen kann, ist Nietzsches Methode, um die Modernität zu überwinden.⁸⁰³ So soll die Erde nach dem *Tod Gottes* ein Raum des schöpferischen Spiels des freien Geistes als „lebendiger Geist“⁸⁰⁴ werden, der Raum eines existenzialen Selbstexperiments, in dem in jedem Moment die Veränderung zum freien Geist erfolgen kann. Nun fühlt sich der Mensch in der modernen Zivilisation, die er auf dieser Erde aufbaut, als Gesetzgeber, der durchaus selbst seinen Wert schätzt und schafft. Nietzsche entdeckt, wie eben beschrieben, eine Möglichkeit zum Entstehen eines schöpferischen Menschentyps in der Entfaltung der selbstproduktiven Kraft des *grossen* Menschen, in der die selbsterfahrungsmässigen Erkenntnis und selbsterfahrungsmässigen Einheit eigener inneren-äusseren Kraft, also in der wertschöpferischen Wirksamkeit des Willens zur Macht. Eine solche Selbstproduktivität des schöpferischen Menschen bedeutet hier die „kulturelle Selbstproduktion schöpferischer Individuen“⁸⁰⁵

Für Nietzsche ist die Frage nach dem Machtgefühl durch den Willen zur Macht einerseits eine anthropologische Frage der Geburt des schöpferischen Menschen und andererseits eine Frage nach dem Gesundheitszustand und dem Krankheitszustand der Kultur als Resultat der Fülle und des Mangels des Willens zur Macht. Das alles ist für ihn eine medizinische Frage bezüglich des Aufstiegs und des Niedergangs der Kultur. Nach Nietzsche sind die Wahrheit,

⁸⁰³ Nach Nietzsche ist seine eigene Tugend ein Kristall des Werts, die der *Selbstbezug* durch die *Selbsterkenntnis* und die *Selbstachtung* und durch die *Selbstgesetzgebung* gewinnen kann (Gerhardt, Volker, *Die Moral des Immoralismus. Nietzsches Beitrag zu einer Grundlegung der Ethik*, in: Jan-Christoph Heilinger und Nikolaos Loukidelis (Hrsg.), *Die Funken des freien Geistes*, Berlin/New York 2011, S. 219-221). „Für den Zusammenhang von Selbstgesetzgebung und Selbstachtung spricht auch Nietzsches Verdikt von der Entwürdigung des Menschen durch das Festhalten an der alten Moral“ (ders., a. a. O., S. 221-222). Nietzsche nennt diesen Menschentyp, der seine eigene Tugend schaffen kann, einen freien Geist. „Der „freigewordne Mensch“, das ist der Geist, der sich selbst befreit, er achtet nur bedingt auf die Handlungsfolgen; Sein Maß liegt im eigenen Anspruch. [...] Denn dieser „freie Geist“ hat seinen Grund in sich selbst. [...] Sein Ursprung liegt in dem, was er potentiell ist, also in dem, was wirklich in seinen Kräften liegt“ (Gerhardt, Volker, *Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität*, in: Jan-Christoph Heilinger und Nikolaos Loukidelis (Hrsg.), *Die Funken des freien Geistes*, Berlin/New York 2011, S. 178).

⁸⁰⁴ Gerhardt, Volker, *Monadologie des Leibes. Leib, Selbst und Ich in Nietzsches Zarathustra*, in: Jan-Christoph Heilinger und Nikolaos Loukidelis (Hrsg.), *Die Funken des freien Geistes*, Berlin/New York 2011, S. 8.

⁸⁰⁵ Vgl. Gerhardt, Volker, *Sensation und Existenz. Nietzsche nach hundert Jahren*, in: Jan-Christoph Heilinger und Nikolaos Loukidelis (Hrsg.), *Die Funken des freien Geistes*, Berlin/New York 2011, S. 155. s. a. Gerhardt, Volker, *Der Sinn der Erde. Zur Kritik von Nietzsches Religionskritik*, in: Jan-Christoph Heilinger und Nikolaos Loukidelis (Hrsg.), *Die Funken des freien Geistes*, Berlin/New York 2011, S. 358-359.

die Moral nichts anderes als kulturelle Mittel für „die allgemeine Schwächung [...] statt der Entwicklung zum Individuellen“⁸⁰⁶ und die stellen ein allgemeine Nivellierung der Kultur dar.⁸⁰⁷

Der Mönch, der sich entweltlicht, durch Armut Keuschheit Gehorsam, der namentlich mit der letzteren Tugend, aber im Grunde mit allen dreien auf den Willen zur Macht verzicht leistet: er tritt nicht sowohl aus der „Welt“ als vielmehr aus einer bestimmten Cultur heraus, welche im Gefühl der Macht ihr Glück hat. Er tritt in eine ältere Stufe der Cultur zurück, welche mit geistigen Berausungen und Hoffnungen den Entbehrenden Ohnmächtigen Vereinsamten Unbeweibten Kinderlosen schadlos zu halten suchten.⁸⁰⁸

Nietzsche setzt seine Kritik an der Zivilisation fort mit einer anthropologischen Frage nach dem Aufstieg und dem Niedergang, also mit Ablehnung und Kritik gegen die Nivellierung des Menschen als Zivilisationskrankheit der Moderne. „Nach der Civilisation verlangen die, welche sehr in Angst sind. In der Civilisation zufrieden sind die Schwachen, die Feigen, die Faulen, die Geachteten, die Gewöhnlichen: Gleichheit als Ziel, endlich als Zustand.“⁸⁰⁹ Aber für Nietzsche bedeutet die Geburt des schöpferischen Menschen genau die Geburt des großen Menschen und ein derartiger Mensch verdient den Begriff des ‚Genies‘. Die ‚Geburt‘ begleitet hier im gleichbedeutenden Sinn mit ‚Schwangerschaft‘, ‚Gebären‘, die Bejahung des Schmerzes („die Wehen der Gebälerin“⁸¹⁰) und zugleich die Freude der Schöpfung. Nietzsche erklärt dies als Prozess der Selbstüberwindung, durch den Werte des Lebens geschaffen werden und gibt dies als Dionysos wieder.⁸¹¹

Das Leben selbst, seine (Dionysos – S.B.L.) ewige Fruchtbarkeit und Wiederkehr bedingt die Qual, die Zerstörung, den Willen zur Vernichtung... [...] „der Gott am Kreuz“ ist ein Fluch auf Leben, ein Fingerzeig, sich von ihm zu erlösen. der in Stücke geschnittene Dionysos ist eine Verheißung ins Leben: es wird ewig wieder geboren und aus der Zerstörung heimkommen.⁸¹²

Nach Nietzsche ist das *Genie* ein Wesen, das seinen eigenen Wert zeugen und gebären kann.⁸¹³ Dem gegenüber stellt er den „wissenschaftlichen Durchschnittsmensch“⁸¹⁴, also den

⁸⁰⁶ N 6[163], in: KSA, Bd. 9, S. 238.

⁸⁰⁷ Vgl. Bayerle, Georg, *Wissen oder Kunst. Nietzsches Poetik des Sinns und die Erkenntnisformen der Moderne*, Köln 1998, S. 109-111.

⁸⁰⁸ N 9[14], in: KSA, Bd. 9, S. 412-413.

⁸⁰⁹ N 8[47], in: KSA, Bd. 9, S. 392-393.

⁸¹⁰ GD, Was ich den Alten verdanke, 4, in: KSA, Bd. 6, S. 159.

⁸¹¹ N 24[1], 9, in: KSA, Bd. 13, S. 628. dazu vgl. N 14[24], S. 229 · N 17[3], 3, S. 522. in: KSA, Bd. 13.

⁸¹² N 14[89], in: KSA, Bd. 13, S. 266-267.

⁸¹³ JGB VI, 206, in: KSA, Bd. 5, S. 133.

⁸¹⁴ JGB VI, 206, in: KSA, Bd. 5, S. 133.

wissenschaftlichen Menschen: „Was ist der wissenschaftliche Mensch? Zunächst eine unvornehme Art Mensch, mit den Tugenden einer unvornehmen, das heisst nicht herrschenden, nicht autoritativen und auch nicht selbstgenugsamen Art Mensch“.⁸¹⁵ Hier ist die Differenz zwischen dem Genie und dem wissenschaftlichen Menschen gleichbedeutend mit der Differenz zwischen seinen Menschentypen „ungewöhnlicher Mensch“ und „gewöhnlicher“ Mensch.⁸¹⁶ Nach Nietzsche wird die Entwicklung der Kultur durch den Unterschied solcher Menschentypen, also durch die Distanz der Differenz, ermöglicht.⁸¹⁷ Und diese Distanz der *Differenz* ist auch die Distanz der *Spannung* aus Grösse und Kleinheit.⁸¹⁸

Der Unterschied solcher zwei Menschentypen enthüllt sich ebenfalls durch die Beziehung zwischen dem „objektiven Mensch“⁸¹⁹ und dem „subjektiven Mensch“. Nietzsche nennt hier den objektiven Mensch ein „geisterhaftes Wesen“, das das Leben wie im Spiegel lebt, also ohne Selbstzweck, das „ein Mensch ohne Gehalt und Inhalt“ ist und zugleich ein „Selbstloser Mensch“.⁸²⁰

Im Gegensatz dazu verkörpert ‚der subjektive Mensch‘, den von Nietzsche vorgestellten Begriff ‚Grösse‘⁸²¹, den Menschen von Morgen und von Übermorgen, der in der alten Kultur des Herdentiers durch den starken Willen einen eigenen Wert schaffen kann.⁸²² Nach Nietzsche ist ein solcher Mensch derjenige, der „grosse Politik“⁸²³ für die Kultur der Erde, die Gesundheit des Lebens sowie die Gesundheit der Menschlichkeit und des Willens machen kann auf die Erde der alten Kultur, die durch die kleine Vernunft beherrscht wird. Die große Politik bedeutet einen Krieg der Werte für den Aufbau einer gesunden Kultur, also einen

⁸¹⁵ JGB VI, 206, in: KSA, Bd. 5, S. 133.

⁸¹⁶ JGB VI, 206, in: KSA, Bd. 5, S. 134. Über den Begriff Nietzsches „Pathos und Distanz“, vgl. Gerhardt, Volker, Artikel „Pathos und Distanz“, in: Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 7, Basel 1989, S. 199-201.

⁸¹⁷ Simmel, Georg, *Zum Verständnis Nietzsches*, in: Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908 Band 1, Gesamtausgabe Band 7, Frankfurt am Main 1995, S. 61.

⁸¹⁸ Vgl. Brusotti, Marco, *Spannung. Ein Begriff für Groß und Klein*, in: Nietzsche-Macht-Grösse, Volker Caysa, Konstanze Schwarzwald (Hrsg.), Berlin/Boston 2012, S. 51-73; Despot Branko, *Die Zeit als Wille zur Macht*, in: Mihailo Djurić und Josef Simon (Hrsg.), *Zur Aktualität Nietzsches*, Bd. 2, S. 57-59.

⁸¹⁹ JGB VI, 207, in: KSA, Bd. 5, S. 135.

⁸²⁰ JGB VI, 207, in: KSA, Bd. 5, S. 134-137.

⁸²¹ „Heute gehört das Vornehm-sein, das Für-sich-sein-wollen, das Anders-sein-können, das Allein-stehn und auf-eigne-Faust-leben-müssen zum Begriff „Grösse“; und der Philosoph wird Etwas von seinem eignen Ideal verrathen, wenn er aufstellt: „der soll der Grösste sein, der der Einsamste sein kann, der Verborgenste, der Abweichendste, der Mensch jenseits von Gut und Böse, der Herr seiner Tugenden, der Überreiche des Willens; dies eben soll Grösse heissen: ebenso vielfach als ganz, ebenso weit als voll sein können““ (JGB VI, 212, in: KSA, Bd. 5, S. 147). In diesem Kontext wird die „Grösse“ als Charakter des „autonom schaffenden Subjekt“ in doppelter Hinsicht gesehen. „Es ist überhaupt erst zu Schaffendes, und es kann allein durch das kreative Subjekt hervorgebracht werde“ (Meyer, Theo, *Nietzsche und die Kunst*, S. 43-44).

⁸²² JGB VI, 212, in: KSA, Bd. 5, S. 145-147.

⁸²³ JGB VI, 208, in: KSA, Bd. 5, S. 140; N 25[1], in: KSA, Bd. 13, S. 637-638.

„Krieg wie zwischen Aufgang und Niedergang, zwischen Willen zum Leben und Rachsucht gegen das Leben, zwischen Rechtschaffenheit und tückischer Verlogenheit“⁸²⁴. Auf diese Weise bietet Nietzsche den Philosophen die „unzeitgemäße Idee“ als philosophisches Ideal gegen die moderne Idee an, die Idee einer neuen, zukünftigen Kultur und einer anthropologischen Aufgabe für die Geburt der neuen zukünftigen Menschlichkeit.

Angesichts einer Welt der „modernen Ideen“, welche Jedermann in eine Ecke und „Spezialität“ bannen möchte, würde ein Philosoph, falls es heute Philosophen geben könnte, gezwungen sein, die Grösse des Menschen, den Begriff „Grösse“ gerade in seine Umfänglichkeit und Vielfältigkeit, in seine Ganzheit im Vielen zu setzen. [...] Heute schwächt und verdünnt der Zeitgeschmack und die Zeittugend den Willen, Nichts ist so sehr zeitgemäss als Willensschwäche: also muss, im Ideale des Philosophen, gerade Stärke des Willens, Härte und Fähigkeit zu langen Entschliessungen in den Begriff „Grösse“ hineingehören.⁸²⁵

20. Der Aufbau der zukünftigen Kultur

Nach Nietzsche wird der Aufbau der zukünftigen Kultur durch die Geburt des großen Individuums von Philosophie –und Philosoph der Zukunft als Arzt der Kultur ermöglicht. Nach seiner Idee der zukünftigen Kultur wirkt diese als Grundlage für die Geburt des vornehmen und höheren Menschen.⁸²⁶ Auf der anderen Seite hat Nietzsche das gesellschaftliche System und den althergebrachten Formungsprozess der moralischen Werte als zivilisatorischen Prozess des Menschen genealogisch kritisiert: Als Zähmung des Menschen, wo die moralische Ordnung des Lebens die Natur des Menschen unterdrückt, d. h. als „Sittlichkeit der Sitte und die soziale Zwangsjacke“, „Weh (Strafe) und Gedächtnis (die psychologische Prägung der Gedächtnis durch den Schmerz)“, „Herrschaftsverhältnis, ein Vertragsverhältnis zwischen Gläubiger und Schuldner (eine Art Herren-Rechte Anspruch der Grausamkeit und des Ausgleichs des Gläubigers und die Pflicht der Rückzahlung des Verzichtes auf freie Gewalt des Schuldners)“, „Staat und Gewalt- und Vertragsverhältnis“,

⁸²⁴ N 25[1], in: KSA, Bd. 13, S. 637.

⁸²⁵ JGB VI, 212, in: KSA, Bd. 5, S. 146.

⁸²⁶ Vgl. Wellner, Klaus, *Über die Funktion der Kultur im Denken Friedrich Nietzsches*, in: Sommer, Andreas Urs (Hrsg.), *Nietzsche-Philosoph der Kultur(en)?*, S. 62-69. „der Sinn der Kultur (und damit der Geschichte) ist der *große Mensch*, der *Genius*, nur trägt der jetzt die Beziehung *Übermensch*. Wenn das Individuum am reifsten ist, folgt auch, dass die Kultur am höchsten und fruchtbarsten ist“ (Ebd., S. 68). dazu vgl. Meyer, Theo, *Nietzsche und die Kunst*, S. 36-37.

„Erbschaft der noch unbezahlte Schuld über den Vorfahr (der Geschlechts- und Stammgottheiten) und das Schuldgefühl gegen die Gottheit“.⁸²⁷

Die großen Momente der Cultur waren immer, moralisch geredet, Zeiten der Corruption; und wiederum waren die Epochen der gewollten und erzwungenen Thierzähmung („Civilisation“ –) des Menschen Zeiten der Unduldsamkeit für die geistigsten und kühnsten Naturen.⁸²⁸

Der zivilisatorische Prozess der Erde begleitet nach Nietzsche den materiellen und geistigen Fortschritt und ist gleichzeitig Symptom der psychologisch-physiologischen Krankheit des Menschen. Indem Nietzsche die „Frage vom Werthe unserer modernen Welt: gemessen nach diesem Prinzip (Wille zur Macht)“⁸²⁹ vorstellt, kommt er darauf, dass der unterdrückerische Fortschritt der Zivilisation und die Verfallssymptome der Kultur genau die Phänomene der physiologischen Dekadenz und schwacher Menschen mit sich bringen, denen er ja Einhalt gebieten möchte.

Der corrupte und gemischte Zustand der Werthe entspricht dem physiologischen Zustand der jetzigen Menschen: Theorie der Modernität.⁸³⁰

Also schlussfolgert er: „Wo in irgend welcher Form der Wille zur Macht niedergeht, giebt es jedes Mal auch einen physiologischen Rückgang, eine *décadence*“⁸³¹ verbindet sich die Gesundheit der modernen Kultur unmittelbar mit dem Problem der anthropologischen Möglichkeit des starken Menschen, der Geburt des schöpferischen Menschen.

Der zivilisatorische Prozess ist grundlegend ein den Menschen *zähmender* Prozess. Und für Nietzsche ist die Wissenschaft der Moderne, die ganz im Gegenteil zur griechischen Tragödie, die den „Pessimismus der Stärke“⁸³² hervorbringt, als „Zeichen (des) geschwächten Instinkte“⁸³³ den Pessimismus der Schwäche hervorbringt, als die Ursache des Niedergangs und des Verfalls der modernen Kultur.⁸³⁴ Dies ist der Grund, weshalb Nietzsche sich für eine grundlegende Veränderung zur Menschlichkeit in der Wissenschaft und der Bildung des

⁸²⁷ GM II, 2, S. 293 · 3, S. 295-296 · 4, S. 298 · 5, S. 298-300 · 8, S. 305-307 · 13, S. 318 · 17, S. 324 · 19, S. 327-329 · 20, S. 329-330, in: KSA, Bd. 5.

⁸²⁸ N 16[10], in: KSA, Bd. 13, S. 485-486.

⁸²⁹ N 14[136], in: KSA, Bd. 13, S. 320.

⁸³⁰ N 14[139], in: KSA, Bd. 13, S. 323.

⁸³¹ AC, 17, in: KSA, Bd. 6, S. 183

⁸³² GT, Versuch einer Selbstkritik, 1, in: KSA, Bd. 1, S. 12.

⁸³³ GT, Versuch einer Selbstkritik, 1, in: KSA, Bd. 1, S. 12.

⁸³⁴ „Was ich damals zu fassen bekam, etwas Furchtbares und Gefährliches, ein Problem mit Hörnern, nicht nothwendig gerade ein Stier, jedenfalls ein neues Problem: heute würde ich sagen, dass es das Problem der Wissenschaft selber war – Wissenschaft zum ersten Male als problematisch, als fragwürdig gefasst“ (GT, Versuch einer Selbstkritik, 2, in: KSA, Bd. 1, S. 13).

modernen Menschen interessiert. Deshalb warnt er ausdrücklich, „Wir gehören einer Zeit an, deren Cultur in Gefahr ist, an den Mitteln der Cultur zu Grunde zu gehen“. ⁸³⁵ In diesem Kontext war das schlechte Gewissen als Instinkt der inneren ⁸³⁶ Grausamkeit ⁸³⁷ bisher mit dem „Reaktions- und Ressentiments-Instinkte“ ⁸³⁸ an der psychischen Basis der Kultur und das Mittel der Unterdrückung. ⁸³⁹ Also resultiert nach Nietzsche die Ohnmacht der schöpferischen Macht des modernen Menschen aus einem gleichbedeutenden Krankheitssymptom: Der psychischen „Schwachheit“ ⁸⁴⁰ oder „schwachen Persönlichkeit“ ⁸⁴¹.

Der Mensch, der sich, aus Mangel an äusseren Feinden und Widerständen, eingezwängt in eine drückende Enge und Regelmässigkeit der Sitte, ungeduldig selbst zerriss, verfolgte, annagte, aufstörte, misshandelte, dies an den Gitterstangen seines Käfigs sich wund stossende Thier, das man „zähmen“ will, dieser Entbehrende und vom Heimweh der Wüste Verzehrte, der aus sich selbst ein Abenteuer, eine Folterstätte, eine unsichere und gefährliche Wildniss schaffen musste – dieser Narr, dieser sehnstüchtige und verzweifelte Gefangne wurde der Erfinder des „schlechten Gewissens“. Mit ihm aber war die grösste und unheimlichste Erkrankung eingeleitet, von welcher die Menschheit bis heute nicht genesen ist, das Leiden des Menschen am Menschen, an sich: als die Folge einer gewaltsamen Abtrennung von der thierischen Vergangenheit, eines Sprunges und Sturzes gleichsam in neue Lagen und Daseins-Bedingungen, einer Kriegserklärung gegen die alten Instinkte, auf denen bis dahin seine Kraft, Lust und Furchtbarkeit beruhte. ⁸⁴²

In diesem Kontext bedeutet das „Gewissen“ eine psychologische Erinnerung für die moralische Ordnung und ‚Gewissensbiss‘ eine psychologische Bestrafung für die Verletzung moralischer Verantwortung und- Pflicht. Nietzsche sieht in diesen Gefühlen Selbstverneinung

⁸³⁵ MA I, Der Mensch mit sich allein, 520, in: KSA, Bd. 2, S. 324.

⁸³⁶ „Alle Instinkte, welche sich nicht nach Aussen entladen, werden sich nach Innen - dies ist das, was ich die *Verinnerlichung des Menschen* nenne“ (GM II, 16, in: KSA, Bd. 5, S. 322).

⁸³⁷ „dasselbe (Gewissen – S.B.L.) ist nicht, wie wohl geglaubt wird, „die Stimme Gottes in Menschen“, - es ist der *Instinkt der Grausamkeit*, der sich rückwärts wendet, nachdem er nicht mehr nach aussen hin sich entladen kann. Die Grausamkeit als einer der ältesten und unwegdenkbarsten Cultur-Untergründe hier zum ersten Male ans Licht gebracht“ (EH, Genealogie der Moral, in: KSA, Bd. 6, S. 352).

⁸³⁸ „Gesetzt, dass es wahr wäre, was jetzt jedenfalls als „Wahrheit“ geglaubt wird, dass es eben der Sinn aller Cultur sei, aus dem Raubthiere „Mensch“ ein zahmes und civilisirtes Thier, ein Hausthier herauszuzüchten, so müsste man unzweifelhaft alle jene *Reaktions- und Ressentiments-Instinkte*, mit deren Hülfe die vornehmen Geschlechter sammt ihren Idealen schliesslich zu Schanden gemacht und überwältigt worden sind, als die eigentlichen Werkzeuge der Cultur betrachten“ (GM I, 11, in: KSA, Bd. 5, S. 276). Über die psychologischen Eigenschaften des Ressentiments als Instinkt der Reaktion sowie den Instinkt des Schwachen und- des Priester, vgl. Haffner, Egon, *Der „Humanitarismus“ und die Versuche seiner Überwindung bei Nietzsche, Scheler und Gehlen*, Würzburg 1988, S. 42-48.

⁸³⁹ Vgl. Gerhardt, Volker, „*Schuld*“, „*schlechtes Gewissen*“, und *Verwandtes*, in: Otfried Höffe (Hrsg.), *Zur Genealogie der Moral*, Berlin 2004, S. 84-86.

⁸⁴⁰ DS, 2, in: KSA, Bd. 1, S. 173

⁸⁴¹ HL, 4, S. 274 · 5, S. 283, in: KSA, Bd. 1.

⁸⁴² GM II, 16, in: KSA, Bd. 5, S. 323.

und Selbstverlust des Menschen, und wertet sie ab als psychologisch-physiologische Hemmungsgefühle gegenüber den schöpferischen Möglichkeiten des Lebens.⁸⁴³ So sieht er, wie die Zähmung des Menschen nicht zur Geburt des schöpferischen Menschen, sondern zur Geburt des durchschnittlichen Menschen führt. Und die „höheren Menschen“ als schöpferischer Mensch und die „Dutzendware Mensch“ bedeuten hier „je ihre verschiedene Form der Gesundheit und der Verderbnis“.⁸⁴⁴

Das, was durch die Strafe im Grossen erreicht werden kann, bei Mensch und Thier, ist die Vermehrung der Furcht, die Verschärfung der Klugheit, die Bemeisterung der Begierden: damit zähmt die Strafe den Menschen, aber sie macht ihn nicht „besser“.⁸⁴⁵

Zur Geburt des großen Individuums, also zur Geburt des schöpferischen Menschen fordert Nietzsche den „Philosoph der Zukunft“⁸⁴⁶ auf. Und Nietzsche beschreibt in *Jenseits von Gut und Böse* die Philosophen der Zukunft, die „eine versucherische Tapferkeit“⁸⁴⁷ haben, die den Tugenden der Zeit zerlegen können, um eine neue Größe des Menschen zu kennen.⁸⁴⁸ Sie „gestehen sich eine Lust am Neinsagen und Zergliedern und eine gewisse besonnene Grausamkeit zu, welche das Messer sicher und fein zu führen weiss, auch noch, wenn das Herz blutet. Sie werden härter sein. [...] sie werden sich nicht mit der „Wahrheit“ einlassen, damit sie ihnen „gefälle“ oder sie „erhebe“ und „begeistere“ : – ihr Glaube wird vielmehr gering sein, dass gerade die Wahrheit solche Lustbarkeiten für das Gefühl mit sich bringe“.⁸⁴⁹

Die letzten zwei Jahrtausende sind für Nietzsche die bisherige Geschichte einer Verneinung des Lebens, die überwinden muss und überwunden werden muss, und zugleich der Raum des Experiments.

mich...Was sind zuletzt diese zwei Jahrtausende? Unser lehrreichstes Experiment, eine Vivisektion am Leben selbst...⁸⁵⁰

Das bisher von der Moral und der Wahrheit unterdrückte Leben soll heilen und eine neue Zukunft gebären. Deswegen vernichtet der Philosoph der Zukunft die Tugend des Zeitalters und das moderne Ideal, die den schöpferischen Willen des Menschen schwächen und die

⁸⁴³ Vgl. GM III, 16, in: KSA, Bd. 5, S. 376.

⁸⁴⁴ Schmidt, Gerhart, *Nietzsches Bildungskritik*, in: Mihailo Djurić und Josef Simon (Hrsg.), *Zur Aktualität Nietzsches*, Bd. 2, S. 9.

⁸⁴⁵ GM II, 15, in: KSA, Bd. 5, S. 321.

⁸⁴⁶ JGB VI, 210, in: KSA, Bd. 5, S. 142.

⁸⁴⁷ GT, Versuch einer Selbstkritik, 1, in: KSA, Bd. 1, S. 12.

⁸⁴⁸ JGB VI, 212, in: KSA, Bd. 5, S. 145-146.

⁸⁴⁹ JGB VI, 210, in: KSA, Bd. 5, S. 143.

⁸⁵⁰ N 25[7], 5, in: KSA, Bd. 13, S. 641.

Moral sowie die Religion (*Wahrheit*) als grundlegende Ideale. Die Auflösung aller obersten Werte der Menschheit und die Umwertung setzen bereits ein neues System der Kultur voraus⁸⁵¹. Dieses schreitet über die nihilistischen Symptome der Zivilisation und Kultur der Moderne hinweg zur Heilung fort.

Solch eine Abbauarbeit Nietzsches ist also zu verstehen als eine Heilungsarbeit als „Arzt der Zivilisation (G. Deleuze)“⁸⁵² zugleich ist es eine Heilungsarbeit des Künstlers, der eine Umwertung von bisher unveränderlich absoluten Werten zu künstlerisch lebendigen Werten versucht.⁸⁵³ G. Deleuze sagt über den Philosoph der Zukunft: „Der Philosoph der Zukunft ist Künstler und Arzt, in einem Wort: Gesetzgeber“.⁸⁵⁴ Ferner äussert Nietzsche sich folgendermaßen über den *Philosophen der Zukunft*.

er muss selber vielleicht Kritiker und Skeptiker und Dogmatiker und Historiker und überdies Dichter und Sammler und Reisender und Räthselrath und Moralist und Seher und „freier

⁸⁵¹ Schipperges, Heinrich, *Am Leitfaden des Leibes zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches*, S. 128. Über den „Arzt als Richter der Kultur“, vgl. Lipperheide, Christian, *Nietzsches Geschichtsstrategien. Die rhetorische Neuorganisation der Geschichte*, S. 81.

⁸⁵² Deleuze, Gilles, *Die einsame Insel. Texte und Gespräche 1953-1974*, Frankfurt am Main 2003, S. 202.

⁸⁵³ Nietzsche hat bereits in der *Geburt der Tragödie* das Ende der Tragödie durch den Sokratismus deklariert. Auf diese Weise bewirkt für Nietzsche der Sokratismus als Krankheit der Kultur den Tod der Tragödie und zugleich den Zerfall der antiken Kultur. In dieser Hinsicht erhofft Nietzsche die Überwindung des Rationalismus – der sokratischen und alexandrinischen Kultur als Ideal des theoretischen Menschen – durch die Wiedergeburt der griechischen Tragödie, und stellt das schöpferische Prinzip der Kunst als Kernbegriff der Kultur vor (Ottmann, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, 2., verbesserte und erweiterte Auflage, Berlin/New York 1999, S. 38). Und er sagt in den nachgelassenen Fragmente von Sommer 1872–Anfang 1873 über seine Aufgabe folgendes. „Meine Aufgabe: den inneren Zusammenhang und die Nothwendigkeit jeder wahren Kultur zu begreifen. Die Schutz- und Heilmittel einer Kultur, das Verhältniß derselben zum Volksgenius. Die Consequenz jeder großen Kunstwelt ist eine Kultur: aber oft kommt es, durch feindselige Gegenströmungen, nicht zu diesem Ausklingen eines Kunstwerks“ (N 19[33], in: KSA, Bd. 7, S. 426). „Kultur ist vor allem Einheit des künstlerischen Stiles mit allen Lebensäusserungen eines Volkes“ (DS, 1, in: KSA, Bd. 1, S. 163). Hier nennt Nietzsche den Philosoph, der durch die künstlerische Schöpferkraft jedesmal das Leben neu schaffen kann, den „letzte Philosoph“. „Der letzte Philosoph – es können ganze Generationen sein. Er hat nur zum Leben zu helfen. „Der letzte“ ist natürlich relativ. Für unsere Welt. Er beweist die Nothwendigkeit der Illusion, der Kunst und der das Leben beherrschenden Kunst. Es ist für uns nicht möglich, wieder eine solche Reihe von Philosophen zu erzeugen, wie Griechenland zur Zeit der Tragödie. Ihre Aufgabe erfüllt jetzt ganz allein die Kunst. Nur als Kunst ist noch so ein System möglich. Vom jetzigen Standpunkt aus fällt auch jene ganze Periode der griechischen Philosophie mit ins Bereich ihrer Kunst. Die Bändigung der Wissenschaft geschieht jetzt nur noch durch die Kunst. [...] Ungeheure Aufgabe und Würde der Kunst in dieser Aufgabe! Sie muß alles neu schaffen und ganz allein das Leben neu gebären! Was sie kann, zeigen uns die Griechen: hätten wir diese nicht, so wäre unser Glaube chimärisch“ (N 19[36], in: KSA, Bd. 7, S. 428-429). s. a. Böning, Thomas, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, Berlin 1988, S. 125-128.

⁸⁵⁴ Deleuze, Gilles, *Die einsame Insel. Texte und Gespräche 1953-1974*, S. 202. „Der „Gesetzgeber der Zukunft“ steht vor einer größeren Aufgabe, der rein autonomistischen Schöpfung seines Gesetzes, und da ist weder die an sich seiende Welt noch der Gott der Religion, weder die Natur noch das Herkommen, das ihn von dieser Aufgabe entlasten kann“ (Ottmann, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, S. 280). dazu vgl. Blättler, Christine, *Der Philosoph der Zukunft ist Gesetzgeber. Zur Ethik Nietzsches*, in: Pornschlegel, Clemens und Stingelin, Martin (Hrsg.), *Nietzsche und Frankreich*, Berlin 2009, S. 275-289. Über den Philosoph als Gesetzgeber seines Werts und über die Philosophie als Voraussetzung des menschlichen Lebens, vgl. Simon, Josef, *Der Philosoph als Gesetzgeber. Kant und Nietzsche*, in: Volker Gerhardt und Norbert Herold (Hrsg.), *Perspektiven des Perspektivismus. Gedenkschrift für Friedrich Kaulbach*, Würzburg 1992, S. 203-218.

Geist“ und beinahe Alles gewesen sein, um den Umkreis menschlicher Werthe und Werth-Gefühle zu durchlaufen und mit vielerlei Augen und Gewissen, von der Höhe in jede Ferne, von der Tiefe in jede Höhe, von der Ecke in jede Weite, blicken zu können. Aber dies Alles sind nur Vorbedingungen seiner Aufgabe: diese Aufgabe selbst will etwas Anderes, – sie verlangt, dass er Werthe schaffe. [...] Die eigentlichen Philosophen [...] sind Befehlende und Gesetzgeber: sie sagen „so soll es sein!“ [...] sie greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft, und Alles, was ist und war, wird ihnen dabei zum Mittel, zum Werkzeug, zum Hammer. Ihr „Erkennen“ ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist – Wille zur Macht.⁸⁵⁵

Umwertung aller obersten Werte gilt noch für die Geburt der neuen Philosophie der Zukunft als Grund der Kritik an der bestehenden traditionellen Philosophie. So wie Nietzsche den Philosoph zwischen „philosophischem Arbeiter“⁸⁵⁶, „Philosoph der desperaten Erkenntniß“⁸⁵⁷ und „Philosoph der tragischen Erkenntniß“⁸⁵⁸, „letztem Philosoph“⁸⁵⁹ unterscheidet, ist für ihn die *Philosophie* weder eine reine Wissenschaft nur für die Wahrheit, noch eine theoretisch technische, unproduktive Wissenschaft nur für die Kultur und Bildung. Wenn das Leben in der Krise der durchschnittlich-nihilistischen Kultur Bestand haben sollte, dann sollte die Philosophie diese Krise des Lebens aktiv vertreten, meint Nietzsche. Die Philosophie ist für ihn nicht eine entmenslichende Wissenschaft, die die Fähigkeit der existenzialen Selbstreflexion verliert, sondern eine Bedingung der Existenz, die die Gegenwart des Lebens diagnostizieren und heilen kann. Sie ist eine Bedingung der gesunden Kultur, die dem Leben die Veränderungsmöglichkeiten der künstlerischen Schöpfung wieder verleiht. Nach Nietzsche wird also die Lebendigkeit des Lebens nicht durch ein wissenschaftlich fundiertes Gesetz, sondern durch freie existenzielle Selbstbetrachtung (*Selbstbesinnung*) der Philosophie gefördert. „Für die Wissenschaft giebt es kein Groß und Klein - aber für die Philosophie! An jenem Satze mißt sich der Werth der Wissenschaft“.⁸⁶⁰

Eine weitere Funktion der Philosophie findet sich durch Nietzsches Aussage, „Jetzt fehlt das, was alle partiellen Kräfte bindet. [...] Sonst muss sie (die Philosophie - S.B.L.) ein Bündniss der bindenden Kraft sein, als Arzt der Kultur“.⁸⁶¹ Die Philosophie als Arzt der Kultur soll als chemischer Katalysator für dynamisch-produktive Beziehungen wirken, nicht

⁸⁵⁵ JGB VI, 211, in: KSA, Bd. 5, S. 144-145.

⁸⁵⁶ JGB VI, 211, in: KSA, Bd. 5, S. 144.

⁸⁵⁷ N 19[35], in: KSA, Bd. 7, S. 428.

⁸⁵⁸ N 19[35], in: KSA, Bd. 7, S. 427.

⁸⁵⁹ N 19[36], in: KSA, Bd. 7, S. 428.

⁸⁶⁰ N 19[33], in: KSA, Bd. 7, S. 426.

⁸⁶¹ N 30[8], in: KSA, Bd. 7, S. 734.

als harte Verbindung zwischen Leben und Kultur, sie soll die Schatzkammer sein, die ein dekadentes Symptom der gegenwärtigen Kultur diagnostizieren und heilen kann. Dies bedeutet, dass die Philosophie nicht eine Methode der unzeitgemäßen Betrachtung ist, die mit der gegenwärtigen Zeit zusammenstößt, sondern ein Mittel des zukünftigen Gedankens, der mit der gegenwärtigen Zeit zusammen atmet und in der Gegenwart die Möglichkeiten der Zukunft betrachten kann.

Nietzsche fasst also die *Philosophie* als ‚Praxis des Lebens‘, die alle bunten Bereiche des Lebens durchdringt, und als ‚Hermeneutik der Lebens‘, auf der sich die Sinn-Beziehung zwischen Leben und Welt formt und die zugleich als ‚Lebenskunst‘ der künstlerischen Veränderung des Lebens dient.⁸⁶² Und er bestimmt auch der *Philosoph*, der als praktischer Wissenschaftler die Krankheit der Kultur diagnostizieren und heilen kann, zum „Arzt der Kultur“. ⁸⁶³ In diesem Kontext sagt Heinrich Schipperges über einen derartigen Philosophen: „Der Philosoph wird zum Diagnostiker der gesunden Lebenswelt, womit er sich zugleich zum Therapeuten der kranken Verhältnisse berufen fühlt: Er wird zum Arzt der Kultur“. ⁸⁶⁴ Nietzsche erklärt als „Fürsprecher des Lebens“⁸⁶⁵ also den Wert der Philosophie als Wert des Lebens, die Gesundheit der Philosophie als Gesundheit des Lebens. Seine philosophische Perspektive auf die Bejahung des Lebens ist Folgende:

Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Aufsuchen auch der verwünschten und verruchten Seiten des Daseins.⁸⁶⁶

In diesem Kontext ist der Nihilismus der modernen Zivilisation auch eine Krankheit der Philosophie, also eine Krankheit der Kultur als Zeichen der schöpferischen Unfähigkeit des Menschen, als Zeichen von Ohnmacht des Lebens, als Zeichen der Zwietracht des Inneren und Äußeren. Für Nietzsche bedeutet also der Abbau der nihilistischen Kultur das Rezept des

⁸⁶² Fellmann, Ferdinand, *Philosophie der Lebenskunst zur Einführung*, Hamburg 2009, S. 112-114. dazu vgl. Schmid, Wilhelm, „Das Dasein – ein Kunstwerk. Zum Verhältnis von Kunst und Lebenskunst bei Nietzsche“, In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 6 (1991), S. 650-660.

⁸⁶³ N 23[15], in: KSA, Bd. 7, S. 545. „Über den Titel steht nichts fest: wenn er aber lauten könnte „der Philosoph als Arzt der Kultur“, so siehst Du, daß ich mit einem schönen allgemeinen und nicht nur historischen Problem zu thun habe“ (An Erwin Rohde in Kiel, in: KSB, Bd. 4, 300, S. 136). s. a. Van Tongeren, Paul, *Vom „Arzt der Kultur“ zum „Arzt und Kranken in einer Person“*. Eine Hypothese zur Entwicklung Nietzsches als Philosoph der Kultur(en), in: Sommer, Andreas Urs(Hrsg.), *Nietzsche-Philosoph der Kultur(en)?*, Berlin 2008, S. 11-29; Busch, Thomas, *Die Affirmation des Chaos*, München 1989, S. 69-70; Reckermann, Alfons, *Lesarten der Philosophie Nietzsches*, Berlin 2002, S. 215-233.

⁸⁶⁴ Schipperges, Heinrich, *Am Leitfaden des Leibes zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches*, S. 128.

⁸⁶⁵ N 15[44], in: KSA, Bd. 13, S. 438.

⁸⁶⁶ N 16[32], in: KSA, Bd. 13, S. 492.

Philosophen, der für den Aufstieg und das Wachstums des Menschen tätig wird, sowie die für Heilung der Philosophie, die für den Aufbau der neuen zukünftigen Kultur ausgeführt wird.

VIII. Kapitel: Der Arzt der Seele und der Philosophische Arzt als neuer Arzt, der die Seele heilen kann

21. Die „Seelen-Aerzte“

Nietzsche behauptet, dass seine Philosophie eine andere Seite des Daseins, die er selbst getadelt hat, freiwillig aufsucht.⁸⁶⁷ Für ihn ist die Philosophie das Mittel der Heilung, die das Gebiet der Unwahrheit, das sich hinter der Wahrheit verbirgt bzw. die immanente Möglichkeit der Krankheit, die der Gesundheit innewohnt, auflösen kann. Damit ist gemeint das Missverständnis der Welt und des Lebens, das durch die gegensätzliche Beziehung zwischen Wahrheit und Unwahrheit produziert wird, und das Missverständnis des Leibes, das durch die gegensätzliche Beziehung zwischen Gesundheit und Krankheit produziert wird. Darum ist der Philosoph nicht der Anhänger einer Wahrheit, die vom Gesichtspunkt der Wahrheit das Gebiet der Unwahrheit bestimmt und vom Gesichtspunkt der Krankheit das Gebiet der Gesundheit missversteht, sondern er ist ein Arzt, der am Ort des lebendigen Lebens die Krankheit und das Leiden des Menschen diagnostizieren und heilen kann. Für einen solchen Philosophen ist die Philosophie die Heilmittel der Existenz.

Für Nietzsche ist die Philosophie nicht das Mittel einer Rechtfertigung über die zweite Welt (die *wahre* Welt⁸⁶⁸), die durch die dogmatische Perspektive des idealischen Gedankens immer wiedererscheinen wird, sondern ein Mittel der Zerstörung, das das Missverständnis über diese zweite Welt und das zweite Leiden (vom asketischen Priester bzw. Arzt der Seele – „Seelen-Aerzte“⁸⁶⁹ – verliehen) auflösen kann. Zugleich ist sie das medizinische Mittel, das für die neue Bejahung des Leibes als grundlegendes Element in der wirklichen Lebenswelt gegen die alte metaphysische Interpretation eine psychologisch-physiologische Frage aufwerfen kann.

daß ich alles Ausgehen von der Selbstbespiegelung des Geistes für unfruchtbar halte und ohne den Leitfaden des Leibes an keine gute Forschung glaube. Nicht eine Philosophie als Dogma, sondern als vorläufige Regulative der Forschung.⁸⁷⁰

Der Leib ist lebendig und damit Sinnbild des Lebens. Wird als der Leib krank, dann wird auch das Leben krank. Aus dieser Erkenntnis, die das dualistische Missverständnis zwischen Wahrheit und Unwahrheit, Gesundheit und Krankheit auflöst, leitet Nietzsche die Forderung

⁸⁶⁷ „Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Aufsuchen auch der verwünschten und verruchten Seiten des Daseins“ (N 16[32], in: KSA, Bd. 13, S. 492).

⁸⁶⁸ Vgl. GD, Wie die „wahre“ Welt endlich zur Fabel wurde, in: KSA, Bd. 6, S. 80-81.

⁸⁶⁹ FW IV, 326, in: KSA, Bd. 3, S. 553.

⁸⁷⁰ N 26[432], in: KSA, Bd. 11, S. 266.

nach einer Veränderung der Philosophie des Leibes und des Lebens ab. Das heißt, nach Nietzsche trennt der Dualismus zwischen Wahrheit und Unwahrheit, trennt also die Weltanschauungen, die Beziehung zwischen Diesseits und Jenseits und ferner lässt er in der Beziehung zwischen Leib und Seele den Leib als Gegenstand der Verachtung sinken. So ist schließlich der Dualismus die grundlegende Ursache, warum die organische Beziehung zwischen Leib und Leben zerstört wird.⁸⁷¹

Giebt es eine gefährlichere Verirrung, als die Verachtung des Leibes? Als ob nicht mit ihr die ganze Geistigkeit verurtheilt wäre krankhaft zu werden, zu den vapeurs des „Idealismus“! Es hat Alles nicht Hand und Fuß, was von Christen und Idealisten ausgedacht worden ist: wir sind radikaler. Wir haben die „kleinste Welt“ als das überall-Entscheidende entdeckt: [...] Das bisher Verachtetste ist in die erste Linie gerückt. ich füge die Unmoralität hinzu: Moralität ist nur eine Form der Unmoralität, welche in Hinsicht auf den Vortheil, den eine bestimmte Art davon hat,
— — —⁸⁷²

Ferner verursacht das Problem des Dualismus ein tiefes Missverständnis über Gesundheit und Krankheit aus dem Leiden der Seele des Menschen.⁸⁷³ Das Leiden ist Symptom eines Schuldgefühls, das asketische Priester und Arzt der Seele in den Menschen erwecken, um ihr Selbst in die von ihnen gewünschte Richtung zu verändern: „der Priester ist der Richtungs-Veränderer des Ressentiment. Jeder Leidende nämlich sucht instinktiv zu seinem Leid eine Ursache; genauer noch, einen Thäter, noch bestimmter, einen für Leid empfänglichen schuldigen Thäter, – kurz, irgend etwas Lebendiges, an dem er seine Affekte thätlich oder in effigie auf irgend einen Vorwand hin entladen kann“. ⁸⁷⁴ Durch den schwachen Willen, geschaffen vom christlichen Trost, und durch die unheilbare Krankheit der Seele, die solchen Trost als Heilmittel annimmt und eine noch größere Krankheit im Inneren großzieht, nimmt der Mensch ein Schuldgefühl an und missversteht schließlich und endlich Gesundheit und Krankheit. Und ein solch tiefes Missverständnis der Gesundheit und Krankheit, also des Dualismus von Gesundheit und Krankheit enthüllt sich als Ressentiment des Kranken (Schwachen) gegenüber den Gesunden (Starken). So kommentiert Nietzsche: „Der asketische

⁸⁷¹ Über die philosophische Diskussion der dualistischen Beziehung zwischen Leib und Seele, vgl. Seifert, Josef, *Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion*, Darmstadt 1989.

⁸⁷² N 14[37], in: KSA, Bd. 13, S. 236.

⁸⁷³ Vgl. GM III, 15, S. 372-375 · 16, S. 375-377 · 17, S. 377-382, in: KSA, Bd. 5.

⁸⁷⁴ GM III, 15, in: KSA, Bd. 5, S. 373-374.

Priester hat die seelische Gesundheit verdorben, wo er auch nur zur Herrschaft gekommen ist“.⁸⁷⁵

Er (der asketische Priester – S.B.L.) hat sie zu vertheidigen, seine Heerde – gegen wen? Gegen die Gesunden, es ist kein Zweifel, auch gegen den Neid auf die Gesunden; er muss der natürliche Widersacher und Verächter aller rohen, stürmischen, zügellosen, harten, gewalthätig-raubthierhaften Gesundheit und Mächtigkeit sein. Der Priester ist die erste Form des delikateren Thiers, das leichter noch verachtet als hasst. Es wird ihm nicht erspart bleiben, Krieg zu führen mit den Raubthieren, einen Krieg der List (des „Geistes“) mehr als der Gewalt, wie sich von selbst versteht.⁸⁷⁶

Nietzsches Diagnose der Verkleinerung und die Nivellierung des Menschen als die Krankheit des modernen Europas habe ich in dieser Arbeit bereits untersucht. Der Untergang des Starken und der Herrenmoral ist laut ihm das Resultat des Sieges der Schwachen und der Sklavenmoral. In diesem Kontext entwickelt sich mit dem Ressentiment des Schwachen gegenüber dem Starken (Gesunden, Herrenmenschen) das Gefühl der Rache als Resultat der *mechanischen*⁸⁷⁷ *passiven Reaktion*⁸⁷⁸ des Schwachen (*Kranken*, Sklavenmenschen), der nur von vorübergehendem Trost und Erlösung abhängt. Der Sieg dieses Ressentiments der Schwachen wird durch das Schuldgefühl der Starken über seine Glück erlangt. Nietzsche nennt dieses Schuldgefühl des Starken ein „verhängnisvolleres Missverständnis“⁸⁷⁹ und eine „schändliche Verweichlichung des Gefühls“⁸⁸⁰. „Dass die Kranken nicht die Gesunden krank machen - und dies wäre eine solche Verweichlichung“.⁸⁸¹

er (der asketische Priester – S.B.L.) wird es dazu unter Umständen nöthig haben, beinahe einen neuen Raubthier-Typus an sich herauszubilden, mindestens zu bedeuten, – eine neue Thier-Furchtbarkeit, in welcher der Eisbär, die geschmeidige kalte abwartende Tigerkatze und nicht am wenigsten der Fuchs zu einer ebenso anziehenden als furchteinflössenden Einheit gebunden scheinen. Gesetzt, dass die Noth ihn zwingt, so tritt er dann wohl bärenhafternst, ehrwürdig,

⁸⁷⁵ GM III, 22, in: KSA, Bd. 5, S. 392.

⁸⁷⁶ GM III, 15, in: KSA, Bd. 5, S. 372.

⁸⁷⁷ GM III, 18, in: KSA, Bd. 5, S. 382-384.

⁸⁷⁸ Vgl. Deleuze, Gilles, *Schizophrenie & Gesellschaft. Texte und Gespräche 1975-1995*, Frankfurt am Main 2005, S. 194-195. „Diesen Geist der Rache nennt er (Nietzsche – S.B.L.) „Ressentiment“. Damit ist, in wörtlicher Übersetzung, ein reaktives Gefühl gemeint, in dem und mit dem jemand von seiner eigenen Schwäche abzulenken versucht. Mit dem Ressentiment wird das Gefühl der eigenen Unterlegenheit durch Abwertung der Überlegenen kompensiert. Der Schwache hält sich schadlos am Starken“ (Gerhardt, Volker, *Ressentiment und Apokalypse. Nietzsches Kritik endzeitlicher Visionen*, in: Edmund Braun (Hrsg.), *Die Zukunft der Vernunft aus der Perspektive einer nichtmetaphysischen Philosophie*, S. 283).

⁸⁷⁹ GM III, 14, in: KSA, Bd. 5, S. 371.

⁸⁸⁰ GM III, 14, in: KSA, Bd. 5, S. 371.

⁸⁸¹ GM III, 14, in: KSA, Bd. 5, S. 371.

klug, kalt, trügerisch-überlegen, als Herold und Mundstück geheimnisvollerer Gewalten, mitten unter die andere Art Raubthiere selbst, entschlossen, auf diesem Boden Leid, Zwiespalt, Selbstwiderspruch, wo er kann, auszusäen und, seiner Kunst nur zu gewiss, über Leidende jederzeit Herr zu werden. Er bringt Salben und Balsam mit, es ist kein Zweifel; aber erst hat er nöthig, zu verwunden, um Arzt zu sein; indem er dann den Schmerz stillt, den die Wunde macht, vergiftet er zugleich die Wunde – darauf vor allem nämlich versteht er sich, dieser Zauberer und Raubthier-Bändiger, in dessen Umkreis alles Gesunde nothwendig krank und alles Kranke nothwendig zahm wird.⁸⁸²

In diesem Kontext ist die Unterschied des Starken und Schwachen, des Gesunden und des Kranken gleichbedeutend mit der Beziehung zwischen Bejahung und Verneinung über die Heilungsweise des asketischen Priester beziehungsweise des Arztes der Seele. Im Gegensatz zur Heilungsweise des Priesters als Lebensform des Schwachen, der die Krankheit und das Leiden als „Schuldgefühl“⁸⁸³, als „Strafzustand“⁸⁸⁴ versteht, und schließlich den Kranken zum Sünder macht, hinterfragt die Heilungsweise des Arztes als Lebensform des Starken die grundlegenden Ursachen der Krankheit und des Leidens und macht durch seine innere Macht Krankheit und Leiden⁸⁸⁵ zum Gegenstand der Bejahung und der Überwindung, um wieder gesund zu werden.

Verschiedene Unzufriedenheit. – Die schwachen und gleichsam weiblichen Unzufriedenen sind die Erfindsamen für die Verschönerung und Vertiefung des Lebens; die starken Unzufriedenen – die Mannspersonen unter ihnen, im Bilde zu bleiben – für Verbesserung und Sicherung des Lebens. Die Ersteren zeigen darin ihre Schwäche und Weiberart, dass sie sich gerne zeitweilig täuschen lassen und wohl schon mit ein Wenig Rausch und Schwärmerei einmal fürlieb nehmen, aber im Ganzen nie zu befriedigen sind und an der Unheilbarkeit ihrer Unzufriedenheit leiden; überdies sind sie die Förderer aller Derer, welche opiatische und narkotische Tröstungen zu schaffen wissen, und eben darum Jenen gram, die den Arzt höher als den Priester schätzen, – dadurch unterhalten sie die Fortdauer der wirklichen Nothstände!⁸⁸⁶

Nach Nietzsche versucht der asketische Priester mit seinem ärztlichen Instinkt, der das Leiden der Seele des Menschen und sein Leben heilen will, das psychologische

⁸⁸² GM III, 15, in: KSA, Bd. 5, S. 373.

⁸⁸³ GM III, 20, in: KSA, Bd. 5, S. 389.

⁸⁸⁴ GM III, 20, in: KSA, Bd. 5, S. 389.

⁸⁸⁵ Für Nietzsche bedeuten die Krankheit und das Leiden „Hemmung des Willens durch ein Hindernis“ (Lorenz, Andreas, *Das Verhängnis des Mitleids oder Schopenhauer contra Nietzsche als Erzieher*, in: Marta Kopij und Wojciech Kunichi (Hrsg.), *Nietzsche und Schopenhauer. Rezeptionsphänomene der Wenderzeiten*, Leipziger Universitätsverlag, S. 327).

⁸⁸⁶ FW I, 24, in: KSA, Bd. 3, S. 398.

Krankheitssymptom des schwachen Menschen, der durch sein eigenes Schuldgefühl leidet vom religiös-moralischen Standpunkt zu diagnostizieren und zu heilen. „Die priesterliche Medikation“⁸⁸⁷ als das Versprechen der Erlösung, das die Gegenwart verneint, ist für Nietzsche nicht mehr als „eine schuldige Heilungsweise“⁸⁸⁸, die die grundlegende Krankheit des Inneren unberührt ruhen lässt und durch „eine bloße Affekt-Medikation“⁸⁸⁹ bloß das Leiden vor übergehend abschwächt. Eine solche Behandlung kann nicht die grundlegende Heilung für die psychologisch-physiologische Gesundheit des Menschen sein.

Man erräth nunmehr, was nach meiner Vorstellung der Heilkünstler-Instinkt des Lebens durch den asketischen Priester zum Mindesten versucht hat und wozu ihm eine zeitweilige Tyrannei solcher paradoxer und paralogischer Begriffe wie „Schuld“, „Sünde“, „Sündhaftigkeit“, „Verderbniss“, „Verdammniss“ hat dienen müssen: die Kranken bis zu einem gewissen Grade unschädlich zu machen, die Unheilbaren durch sich selbst zu zerstören, den Milder-Erkrankten streng die Richtung auf sich selbst, eine Rückwärtsrichtung ihres Ressentiments zu geben („Eins ist noth“ –) und die schlechten Instinkte aller Leidenden dergestalt zum Zweck der Selbstdisziplinierung, Selbstüberwachung, Selbstüberwindung auszunützen. Es kann sich, wie sich von selbst versteht, mit einer „Medikation“ dieser Art, einer blossen Affekt-Medikation, schlechterdings nicht um eine wirkliche kranken-Heilung im physiologischen Verstand handeln.⁸⁹⁰

Für Nietzsche ist das asketische Ideal, das die Zeiten, die Völker, die Menschheit unerbittlich auf dieses „Eine Ziel“ gelenkt hat⁸⁹¹, der Glaube selbst als unbedingter Wille zur Wahrheit. Das asketische Ideal versteht Nietzsche als nicht mehr als „einen metaphysischen Glaube“, der das Diesseits verneint und das Jenseits bejaht, also immer nur „der Glaube an einem metaphysischen Werth, einen Werth an sich der Wahrheit“.⁸⁹²

Ferner sagt Nietzsche im Fragment über *die Ärzte der Seele und den Schmerz* in *Die fröhliche Wissenschaft*, dass eine gemeinsame Unart, die alle Moralprediger und Theologen wie auch der asketische Priester haben, ist, zu meinen, dass sie das Leiden und die Unglücke des Lebens als Krankheit ansehen, die ohne die Erlösung Gottes nicht heilen kann. Sie ersetzen die Veränderungsmöglichkeiten des Lebens durch Leidenschaft und Willen durch ein Leben als religiösen Glauben. Nach Nietzsche hat ihre religiöse Lüge als Ursache der

⁸⁸⁷ GM III, 17, in: KSA, Bd. 5, S. 377.

⁸⁸⁸ Vgl. GM III, 20, in: KSA, Bd. 5, S. 388.

⁸⁸⁹ GM III, 16, in: KSA, Bd. 5, S. 375.

⁸⁹⁰ GM III, 16, in: KSA, Bd. 5, S. 375-376.

⁸⁹¹ GM III, 23, in: KSA, Bd. 5, S. 395-396.

⁸⁹² GM III, 24, in: KSA, Bd. 5, S. 400.

psychologischen Unruhe des Menschen das existenziale Vereitelungssymptom des Lebens zur Folge.

Die Seelen-Aerzte und der Schmerz. – Alle Moralprediger, wie auch alle Theologen, haben eine gemeinsame Unart: alle suchen den Menschen aufzureden, sie befänden sich sehr schlecht und es thue eine harte letzte radicale Cur noth. Und weil die Menschen insgesamt jenen Lehren ihr Ohr zu eifrig und ganze Jahrhunderte lang hingehalten haben, ist zuletzt wirklich Etwas von jenem Aberglauben, dass es ihnen sehr schlecht gehe, auf sie übergegangen: sodass sie jetzt gar zu gerne einmal bereit sind, zu seufzen und Nichts mehr am Leben zu finden und miteinander betrübte Mienen zu machen, wie als ob es doch gar schwer auszuhalten sei. In Wahrheit sind sie unbändig ihres Lebens sicher und in dasselbe verliebt und voller unsäglicher Listen und Feinheiten, um das Unangenehme zu brechen und dem Schmerze und Unglücke seinen Dorn auszuziehen. Es will mir scheinen, dass vom Schmerze und Unglücke immer übertrieben geredet werde, wie als ob es eine Sache der guten Lebensart sei, hier zu übertreiben: man schweigt dagegen geflissentlich davon, dass es gegen den Schmerz eine Unzahl Linderungsmittel giebt, wie Betäubungen, oder die fieberhafte Hast der Gedanken, oder eine ruhige Lage, oder gute und schlimme Erinnerungen, Absichten, Hoffnungen, und viele Arten von Stolz und Mitgefühl, die beinahe die Wirkung von Anästheticis haben.⁸⁹³

Zentral ist Nietzsches Aussage, dass bisher der Fluch der Menschheit nicht das Leiden, sondern die Sinnlosigkeit des Leidens war.⁸⁹⁴ Durch diese Erkenntnis hat der Mensch eine existenzial-schöpferische Veränderungsmöglichkeit, dem Leiden und dem Unglück des Lebens einen neuen Sinn zu verleihen. Eine derartige künstlerische Veränderungsmöglichkeit des Menschen ist Fähigkeit der Bejahung des notwendigen Leidens, das ein Künstler für die Geburt seines Kunstwerks fühlen muss, und zugleich Wille zur Überwindung.

wir haben Hilfsmittel in unserer Tapferkeit und Erhabenheit, sowie in den edleren Delirien der Unterwerfung und der Resignation. Ein Verlust ist kaum eine Stunde ein Verlust: irgendwie ist uns damit auch ein Geschenk vom Himmel gefallen – eine neue Kraft zum Beispiel: und sei es auch nur eine neue Gelegenheit zur Kraft! Was haben die Moralprediger vom inneren „Elend“ der bösen Menschen phantasirt! Was haben sie gar vom Unglücke der leidenschaftlichen Menschen uns vorgelogen! – ja, lügen ist hier das rechte Wort: sie haben um das überreiche Glück dieser Art von Menschen recht wohl gewusst, aber es todtgeschwiegen,

⁸⁹³ FW IV, 326, in: KSA, Bd. 3, S. 553-554.

⁸⁹⁴ GM III, 28, in: KSA, Bd. 5, S. 411.

weil es eine Widerlegung ihrer Theorie war, nach der alles Glück erst mit der Vernichtung der Leidenschaft und dem Schweigen des Willens entsteht!⁸⁹⁵

Nunmehr fordert Nietzsche einen neuen Arzt der Seele, also einen Arzt, der die Krankheit der Seele heilen kann, gegenüber dem Arzt der Seele, der das Leiden als Schuldgefühl auffaßt, die Wahrheit als Heilmittel der Krankheit und der religiöse Glaube als Symbol der gesamten Gesundheit des Menschen.

22. Die „neue Ärzte der Seele“

Wo sind die neuen Ärzte der Seele? – Die Mittel des Trostes sind es gewesen, durch welche das Leben erst jenen leidvollen Grundcharakter, an den man jetzt glaubt, bekommen hat; die grösste Krankheit der Menschen ist aus der Bekämpfung ihrer Krankheiten entstanden, und die anscheinenden Heilmittel haben auf die Dauer Schlimmeres erzeugt, als Das war, was mit ihnen beseitigt werden sollte. Aus Unkenntniss hielt man die augenblicklich wirkenden, betäubenden und berauschenden Mittel, die sogenannten Tröstungen, für die eigentlichen Heilkräfte, ja, man merkte es nicht einmal, dass man diese sofortigen Erleichterungen oft mit der allgemeinen und tiefen Verschlechterung des Leidens bezahlte, dass die Kranken an der Nachwirkung des Rausches, später an der Entbehrung des Rausches und noch später an einem drückenden Gesamtgefühl von Unruhe, Nervenzittern und Ungesundheit zu leiden hatten. Wenn man bis zu einem gewissen Grade erkrankt war, genas man nicht mehr.⁸⁹⁶

Die Auflösung des Missverständnisses über Gesundheit und Krankheit ermöglicht die Umwertung von Gesundheit und Krankheit, also die Veränderung der Perspektive und die Umkehrung der Heilungsweise. Mit anderen Worten, für Nietzsche bedeutet es, dass das Leben leidvoll ist, dass es gerade nicht das Bedürfnis nach Trost erfüllt, sondern Möglichkeiten der Bejahung und der Überwindung bietet, die zugleich eine Möglichkeit sind, wieder zu gesunden.

In diesem Kontext ist die Distanz zwischen dem Starken (Gesunden) und dem Schwachen (Kranken) genau die Distanz der Perspektive zwischen Gesundheit und Krankheit, also die Distanz zwischen dem leidvollen Leben und der Bejahung und der Überwindung solchen Leidens. Nach Nietzsche wurde „eine Kluft [...] zwischen Gesundheit und Krankheit“⁸⁹⁷

⁸⁹⁵ FW IV, 326, in: KSA, Bd. 3, S. 554.

⁸⁹⁶ M I, 52, in: KSA, Bd. 3, S. 56.

⁸⁹⁷ GM III, 16, in: KSA, Bd. 5, S. 376.

durch die Distanz des Ressentiments des Schwachen gegenüber dem Stärker aufgerissen. Die Distanz der Kluft ist gerade die Distanz der Rache, die ein Schwacher gegen den Stärkeren hegt, und zugleich die Distanz des Missverständnisses über Gesundheit und Krankheit. Der neue Arzt, den Nietzsche fordert, ist nun ein Arzt, der das bestehende asketische Heilmittel, das für die Heilung der leidenden Seele benutzt wurde, als „unerhörte Quacksalberei“ anprangern⁸⁹⁸ sowie das geistige Lebensverhalten der Menschen verändern kann.

Nach Nietzsche sind die Krankheit und das Leiden der Gegenstand des Selbstexperiments für Aufstieg und Wachstums des Lebens. Er sagt, dass der Mensch nur durch den Vorgang, der das große Leiden und die ernste Krankheit bejahen und überwinden will, Aufstieg und Wachstum des Lebens erfahren kann.⁸⁹⁹ Darüber bemerkt Nietzsche: „Das tiefe Leiden macht vornehm; es trennt“.⁹⁰⁰ Mit anderen Worten, der Mensch erhofft durch das Leiden neue Gesundheit. Und die Krankheit und das Leiden lassen an den ontologisch-moralischen Symbolen des platonischen Christentums zweifeln und zugleich von der Ursache solcher Krankheit und solchen Leidens Abschied nehmen. Das einzige übrigbleibende Problem ist nunmehr der Wille, der wieder gesunden will.⁹⁰¹

So erscheint die Auflösung des Missverständnisses über Gesundheit und Krankheit als unvermeidbare Aufgabe für die Heilung des gegenwärtigen Problems des Lebens mit der Bejahung und Überwindung der Krankheit. Wie Nietzsche sagt, dass man durch die Erfahrung der Krankheit und des Leidens neu geboren werden kann, bedeutet eine solche Erfahrung hier gerade *eine bittere Erfahrung der Seele*⁹⁰² sowie *die Erfahrung des grossen Leidens*.⁹⁰³

Ihr wollt womöglich - und es giebt kein tollereres „womöglich“ – das Leiden abschaffen; und wir? – es scheint gerade, wir wollen es lieber noch höher und schlimmer haben, als je es war! Wohlbefinden, wie ihr es versteht - das ist ja kein Ziel, das scheint uns ein Ende! Ein Zustand, welcher den Menschen alsbald lächerlich und verächtlich macht, – der seinen Untergang

⁸⁹⁸ M I, 52, in: KSA, Bd. 3, S. 56.

⁸⁹⁹ „man kommt aus solchen Abgründen, aus solchem schweren Siechthum, auch aus dem Siechthum des schweren Verdachts, neugeboren zurück, gehäutet, kitzlicher, boshafter, mit einem feineren Geschmacke für die Freude, mit einer zarteren Zunge für alle guten Dinge, mit lustigeren Sinnen, mit einer zweiten gefährlicheren Unschuld in der Freude, kindlicher zugleich und hundert Mal raffinirter als man jemals vorher gewesen war“ (FW, Vorrede zur zweiten Ausgabe, 4, in: KSA, Bd. 3, S. 351).

⁹⁰⁰ JGB IX, 270, in: KSA, Bd. 5, S. 225.

⁹⁰¹ Vgl. FW, Vorrede zur zweiten Ausgabe, 3, in: KSA, Bd. 3, S. 349-351.

⁹⁰² Vgl. FW, 326, in: KSA, Bd. 3, S. 554.

⁹⁰³ Vgl. JGB VII, 225, in: KSA, Bd. 5, S. 161.

wünschen macht! Die Zucht des Leidens, des grossen Leidens – wisst ihr nicht, dass nur diese Zucht alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat? Jene Spannung der Seele im Unglück, welche ihr die Stärke anzüchtet, ihre Schauer im Anblick des grossen Zugrundegehens, ihre Erfindsamkeit und Tapferkeit im Tragen, Ausharren, Ausdeuten, Ausnützen des Unglücks, und was ihr nur je von Tiefe, Geheimniss, Maske, Geist, List, Grösse geschenkt worden ist: - ist es nicht ihr unter Leiden, unter der Zucht des grossen Leidens geschenkt worden?⁹⁰⁴

Auf diese Weise bietet nach Nietzsche die Erfahrung der Krankheit und des Leidens nicht nur die Chance eines Selbstexperiments, bei der die seeliche Sprache seines eigenen Inneren eine gewisse Selbstfindung erlangt und die Krankheit seiner Seele diagnostizieren und heilen kann, sondern auch eine Chance der Selbstheilung. Nietzsche bezeichnet den Raum der inneren Erfahrung solchen Selbstexperiments in der Geschichte der Menschenseele als „Jagdbereich“⁹⁰⁵ der Seele und die Möglichkeit der Selbstheilung als „grossen Jagd“⁹⁰⁶. Diese „Jagd“ bejaht und überwindet die äußere Erfahrung des Leidens, die man als Zeichen der physiologischen Unterdrückung bezeichnen kann, und die innere Erfahrung der leidvollen Konfusion, die als Zeichen der psychologischen Befreiung und- Vereinigung gesehen werden kann. Gleichzeitig kann sie den Boden eines gesunden Lebens bereiten. Auf diese Weise werden die Krankheit und das Leiden Gegenstand der Bejahung und der Überwindung für die neue Gesundheit und ermöglicht die innere und äußere Erfahrung des Leidens die Vereinigung von Ich und Selbst, also die wahre Selbstwerdung als Selbstheilung.

23. Der „philosophische Arzt“

Für Nietzsche ist die Möglichkeit der wahren Selbstwerdung des Menschen gleichbedeutend mit der Möglichkeit, die Dualität der Welten auf der Erde zu reduzieren, und die Dualität des Leibes und der Seele im Konzept des Leibes zusammenzuführen. Also ist die Selbstwerdung des Menschen die Aufgabe eines Lebens, das der Erde treu bleibt, und zugleich die Aufgabe des Leibes (des Selbst) als große Vernunft (die Bewusstheit und Unbewusstheit umfasst). Und diese Aufgaben des Leibes und des Lebens können durch die Verneinung einer Wahrheit an sich sowie durch die Bejahung des Willens zur Macht erreicht werden.

⁹⁰⁴ JGB VII, 225, in: KSA, Bd. 5, S. 161.

⁹⁰⁵ JGB III, 45, in: KSA, Bd. 5, S. 65.

⁹⁰⁶ JGB III, 45, in: KSA, Bd. 5, S. 65.

Wie Nietzsches Aussage in *Also sprach Zarathustra* illustriert: das, was vom Sinn der Erde redet, ist es der „gesunde Leib“⁹⁰⁷ und der Leib ist gerade das Selbst, wie zugleich die Tätigkeit des Leibes gerade die Tätigkeit des Selbst ist.⁹⁰⁸ Der Leib ist das einzige Medium, das die Welt erkennt und zugleich mit ihr in Beziehung tritt, er ist also Zeichen der wahren Existenz, das die Erde und das Leben selbst bejaht.

In diesem Kontext bestimmt ein Mensch, der als Herr seines Lebens in jedem Moment die schöpferische Zukunft öffnen kann, die Distanz des Missverständnisses zwischen Gesundheit und Krankheit. Sie ist hier analog zur Distanz der Veränderungsmöglichkeit, um in jedem Moment wieder gesunden zu können. Ein solcher Mensch bestimmt auch die Distanz zwischen Leib und Seele, also die Distanz solcher Trennung als organisches Gebiet des lebendigen Lebens (der großen Vernunft). Nunmehr ist also der Leib gesund, dann wird auch die Seele gesunden und ist der Leib krank, dann wird auch die Seele kranken. Nietzsche konstatiert sein Vorhaben.

immer entschiedener die Frage der Gesundheit des Leibes der „der Seele“ voranstellend: letzteres als einen Zustand in Folge der ersteren begreifend, mindestens als die Vorbedingung
— — —⁹⁰⁹

In diesem Kontext diagnostiziert Nietzsche bezüglich der Krankheit der Erde und des Symptom der Leibverächtung die Metaphysik als Ursache dieser Krankheit, die die Dualität der Welt sowie die Dualität des Leibes und der Seele verursacht. Nietzsche sagt, dass die Vielfalt der Möglichkeiten zu Sinn-Interpretation des Willens zur Macht über die Gesundheit und die Krankheit und das Prinzip des Werdens verleugnet werden und „die Einheit (der Monismus)“, die die Gesundheit des Jenseits mit der Gesundheit des Diesseits übereinstimmen lässt, nicht mehr als „ein Bedürfnis der inertia“ ist.⁹¹⁰ Nunmehr fordert Nietzsche einen philosophischen Arzt, der gegen eine absolute Wahrheit eine neue zukünftige Werte für die Gesundheit der Erde und des menschlichen Lebens vorstellen kann.

Man darf alle jene kühnen Tollheiten der Metaphysik, sonderlich deren Antworten auf die Frage nach dem Werth des Daseins, zunächst immer als Symptome bestimmter Leiber ansehen; und wenn derartigen Welt-Bejahungen oder Welt-Verneinungen in Bausch und Bogen, wissenschaftlich gemessen, nicht ein Korn von Bedeutung innewohnt, so geben sie doch dem

⁹⁰⁷ Za I, Von den Hinterweltlern, KSA, Bd. 4, S. 38.

⁹⁰⁸ Za I, Von den Verächtern des Leibes, KSA, Bd. 4, S. 39-41.

⁹⁰⁹ N 9[121], in: KSA, Bd. 12, S. 407.

⁹¹⁰ N 2[117], in: KSA, Bd. 12, S. 120.

Historiker und Psychologen um so werthvollere Winke, als Symptome, wie gesagt, des Leibes, seines Gerathens und Missrathens, seiner Fülle, Mächtigkeit, Selbstherrlichkeit in der Geschichte, oder aber seiner Hemmungen, Ermüdungen, Verarmungen, seines Vorgefühls vom Ende, seines Willens zum Ende. Ich erwarte immer noch, dass ein philosophischer Arzt im ausnahmsweisen Sinne des Wortes – ein solcher, der dem Problem der Gesamt-Gesundheit von Volk, Zeit, Rasse, Menschheit nachzugehn hat – einmal den Muth haben wird, meinen Verdacht auf die Spitze zu bringen und den Satz zu wagen: bei allem Philosophiren handelte es sich bisher gar nicht um „Wahrheit“, sondern um etwas Anderes, sagen wir um Gesundheit, Zukunft, Wachsthum, Macht, Leben. . .⁹¹¹

Nach Nietzsche ist der philosophische Arzt der Philosoph als Arzt, der im Leben, das der Wille zur metaphysisches Ende voll ist, durch die Philosophie als „Kunst der Transfiguration“⁹¹² die Veränderungsmöglichkeit des menschlichen Lebens einbringen oder vorschlagen kann. Der Philosoph ist hier nicht die Wissenschaftler, die als „der theoretische Mensch“⁹¹³, als „der Diener der Wahrheit“⁹¹⁴ die vielfältige Veränderungsmöglichkeit des Lebens durch die kalte Logik objektiviert, sondern der existenzial-praktische Philosoph, der für die gesamte Gesundheit der Menschheit die Krankheit der Erde und des menschlichen Lebens diagnostizieren und heilen kann. Für einen solchen philosophischen Arzt ist das Leben selbst ein lebendiger organischer Raum, in dem die Krankheit und das Leiden bejaht und überwunden werden, und wo zugleich in jedem Moment eine neue Gesundheit entsteht, sowie das einzige Gebiet der existenzialen Praxis, das sein Gedanken, seine Leidenschaft, seine Bemühungen, seine Perspektive, seine Interpretation und seine Schöpfung widerspiegeln kann.

Leben - das heisst für und Alles, was wir sind, beständig in Licht und Flamme verwandeln, auch Alles, was uns trifft, wir können gar nicht anders. Und was die Krankheit angeht: würden wir nicht fast zu fragen versucht sein, ob sie uns überhaupt entbehrlich ist? Erst der grosse Schmerz ist der letzte Befreier des Geistes.⁹¹⁵

Wenn Nietzsche sich fragt, ob die bisherige Philosophie „nur eine Auslegung des Leibes“ oder nur „ein Missverständnis des Leibes“ gewesen ist⁹¹⁶, tritt der philosophische Arzt als „philosophischer Sensualist“⁹¹⁷ auf, der im metaphysisch-christlichen Missver-

⁹¹¹ FW, Vorrede zur zweiten Ausgabe, 2, in: KSA, Bd. 3, S. 348-349.

⁹¹² FW, Vorrede zur zweiten Ausgabe, 3, in: KSA, Bd. 3, S. 349.

⁹¹³ SE, 7, in: KSA, Bd. 1, S. 411.

⁹¹⁴ SE, 6, in: KSA, Bd. 1, S. 399.

⁹¹⁵ FW, Vorrede zur zweiten Ausgabe, 3, in: KSA, Bd. 3, S. 349-350.

⁹¹⁶ FW, Vorrede zur zweiten Ausgabe, 2, in: KSA, Bd. 3, S. 348.

⁹¹⁷ FW V, 372, in: KSA, Bd. 3, S. 623.

ständnis über Gesundheit und Krankheit durch das Selbstexperiment an Gesundheit, Krankheit, Leiden am ganzen philosophischen Idealismus zweifelt⁹¹⁸, der bisher sein Leben bestimmt hat. Er erforscht den lebendigen Ort des Leibes und des Lebens.

Warum wir keine Idealisten sind. – Ehemals hatten die Philosophen Furcht vor den Sinnen: haben wir – diese Furcht vielleicht allzusehr verlernt? Wir sind heute allesammt Sensualisten, wir Gegenwärtigen und Zukünftigen in der Philosophie, nicht der Theorie nach, aber der Praxis, der Praktik. . . [...] In summa: aller philosophische Idealismus war bisher Etwas wie Krankheit, wo er nicht, wie im Falle Plato's die Vorsicht einer überreichen und gefährlichen Gesundheit, die Furcht vor übermächtigen Sinnen, die Klugheit eines klugen Sokratiker war. – Vielleicht sind wir Modernen nur nicht gesund genug, um Plato's Idealismus nöthig zu haben? Und wir fürchten die Sinne nicht, weil – —⁹¹⁹

Nach Nietzsche ist „das Leben nicht eine Pflicht, nicht ein Verhängniss, nicht eine Betrügerei“, sondern ein „*Experiment des Erkennenden*“⁹²⁰. Sein philosophischer Arzt schlägt vor, den Leib und das Leben des Menschen als *enziges* „*Mittel der Erkenntnis*“⁹²¹ und- *des Sinnes* zu betrachten, um im existenzialen Selbstexperiment die philosophische Krankheit des Idealismus zu überwinden. Gegen die Heilungsweise eines Arzt der Seele, der sich auf die Seele als einziges Medium für die jenseitige Erlösung und für die Erkenntnis der wahren Welt verläßt, sowie gegen den Stoizismus, der den Leib des Menschen als ein materielles Wesen betrachtet (*Materialismus*), dem die Vernunft Gottes innewohnt (*Pantheismus*). Eine solche Heilungsweise des philosophischen Arzt wird immer mit der Möglichkeit des Aufstiegs und des Wachstums für das gesunde Leben verbunden.

Und was zuletzt das Recept aller dieser Seelen-Aerzte betrifft und ihre Anpreisung einer harten radicalen Cur: so ist es erlaubt, zu fragen: ist dieses unser Leben wirklich schmerzhaft und lästig genug, um mit Vortheil eine stoische Lebensweise und Versteinerung dagegen einzutauschen? Wir befinden uns nicht schlecht genug, um uns auf stoische Art schlecht befinden zu müssen!⁹²²

⁹¹⁸ „Erst der grosse Schmerz, jener lange langsame Schmerz, der sich Zeit nimmt, in dem wir gleichsam wie mit grünem Holze verbrannt werden, zwingt uns Philosophen, in unsre letzte Tiefe zu steigen und alles Vertrauen, alles Gutmüthige, Verschleiende, Milde, Mittlere, wohinein wir vielleicht vordem unsre Menschlichkeit gesetzt haben, von uns zu thun“ (FW, Vorrede zur zweiten Ausgabe, 3, in: KSA, Bd. 3, S. 350).

⁹¹⁹ FW V, 372, in: KSA, Bd. 3, S. 623-624.

⁹²⁰ FW IV, 324, in: KSA, Bd. 3, S. 552.

⁹²¹ FW IV, 324, in: KSA, Bd. 3, S. 552-553.

⁹²² FW IV, 326, in: KSA, Bd. 3, S. 554.

Schlussbemerkung: Die „Rückkehr zu mir“ und „der Wille zum Selbst“. Die große Liebe“ und die „Fernsten-Liebe“ als Liebe zur übermenschlichen Veränderung des Menschen und seiner Zukunft

Nietzsche zufolge ist der Sinn des existenzialen Seins des Menschen nicht ‚Zweck an sich‘ für eine bestimmte Wahrheit. Der schöpferische Mensch, der durch die Selbstüberwindung des bestehenden Ideals („Zwang, Satzung, Noth und Folge und Zweck und Wille und Gut und Böse“⁹²³) den Übermenschen entdeckt hat und damit das existenziale Abenteuer des Lebens, der tanzt, versucht und kann sich auf dem Vorgang zu neuen Morgenröten selbst selig preisen⁹²⁴, dieser Mensch steht immer im Prozess der schöpferischen Veränderung für die Verwirklichung des existenzialen Zwecks zum Übermenschen.

Wenn für Nietzsche eine bestimmte Wahrheit des Lebens existiert, ist sie nicht mehr als ein Versprechen aus der Vergangenheit, eine Pflicht gegenüber der Gegenwart und ein metaphysisch-religiös-moralisches Vertrauen in die Zukunft. Bei Nietzsche ist die „Wahrheit“ die Summe der Werte, die in der Zeit und in der Masse der Menschen immer die Ansicht und die Richtung des Wollens und Handelns bestimmt haben. Diese Bedingungen und dieser Zweck des Lebens erhalten von Nietzsche den Namen der Selbsterhaltung und der Lebenserhaltung.⁹²⁵ Für Nietzsche geschieht die ontologische Rechtfertigung⁹²⁶ der Erde über das Werden, das durch die beständige Veränderung der Macht geschieht, und nicht durch Abhängigkeit vom metaphysischen Sein und der Welt der Wahrheit, in der die Veränderung der Macht verneint wird. Letztere ist für ihn nicht mehr als die Krankheit eines schwachen Willens sowie die Krankheit der Erde.

Das völlige Gleichgewicht muß entweder an sich eine Unmöglichkeit sein, oder die Veränderungen der Kraft treten in den Kreislauf sein, bevor jenes an sich mögliche Gleichgewicht eingetreten ist. – Dem Sein „Selbsterhaltungsgefühl“ zuschreiben! Wahnsinn! Den Atomen „Streben von Lust und Unlust“!⁹²⁷

Auf diese Weise bezieht sich Nietzsche beim Thema der wahren Existenz des Menschen nicht auf das Problem der universalen Wahrheit, die sich auf „Dauer der Menschheit“⁹²⁸

⁹²³ Za III, Von alten und neuen Tafeln, 2, in: KSA, Bd. 4, S. 248.

⁹²⁴ Za III, Von alten und neuen Tafeln, 3, in: KSA, Bd. 4, S. 248.

⁹²⁵ N 11[262], in: KSA, Bd. 9, S. 541.

⁹²⁶ „Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen – das ist der höchste Wille zur Macht“ (N 7[54], in: KSA, Bd. 12, S. 312).

⁹²⁷ N 11[265], in: KSA, Bd. 9, S. 543.

⁹²⁸ N 11[262], in: KSA, Bd. 9, S. 541.

beruft. Die dualistische Geschichte der Wahrheit ist für ihn nicht mehr als die Geschichte „eines organischen Irrthümer-Aufbaus“⁹²⁹, die das Leben der Menschen unterdrückt hat, die durch den Willen zur Macht in jedem Moment eine existenziale Veränderung versucht haben. Nach Nietzsche lebt der Mensch nicht in der Mitte der geschichtlichen Zeit der Wahrheit, sondern „in der Mitte der menschlichen Zeit“⁹³⁰.

Das heißt, dass nach Nietzsche eine ‚Wahrheit an sich‘ nicht existiert, die allen Sinn und Wert des wirklichen Lebens des Menschen vertreten kann. Vielmehr ist Wahrheit nicht mehr als ein Resultat schöpferischer Handlung zur Selbstbestimmung eines neuen Sinn und Zweck für den Aufstieg und das Wachstum des Lebens. Nunmehr ist für den schöpferischen Menschen die neue Selbstbestimmung des Lebens eine kritische Selbstinterpretation der Vergangenheit, die er für seine existenziale Veränderung in jedem Moment in der Gegenwart ausführt, sowie eine aktive Schöpfungshandlung und ferner das notwendige Versprechen im Bezug auf seine Zukunft.

„Wahrheit“ ist somit nicht etwas, was da wäre und was aufzufinden, zu entdecken wäre, – sondern etwas, das zu schaffen ist und das den Namen für einen Prozeß abgibt, mehr noch für einen Willen der Überwältigung, der an sich kein Ende hat: Wahrheit hineinlegen, als ein *processus in infinitum*, ein aktives Bestimmen, nicht ein Bewußtwerden von etwas, <das> „an sich“ fest und bestimmt wäre. Es ist ein Wort für den „Willen zur Macht“⁹³¹

Im Nihilismus, der Zeitphänomen einer Krankheit des Sinn- und Wertverlustes ist, ist für Nietzsche die Umwertung aller Werte eine existenziale Forderung sowie ein Alternative zum notwendigen Resultat in der dekadenten Zeit nach dem Tod Gottes, also nach der Entwertung aller Werte. In diesem Augenblick wirkt das Werden als Chance der Schöpfung eines eigenen Sinns und Werts des Lebens sowie als ein Grundgesetz, das die beständige Veränderung der Erde ermöglicht. Und ein solches Prinzip der Erde wird nunmehr allen Menschen als die wirklichen Bedingungen für das Leben gegeben. „Der gesunde Leib“⁹³², der die Zerstörung und die Überwindung des metaphysischen Dualismus als anthropologisches Symbol ausdrückt, ist die existenziale Bedingung, damit das übermenschliche Leben als das wahre Selbst leben kann.

⁹²⁹ N 11[262], in: KSA, Bd. 9, S. 541.

⁹³⁰ N 11[262], in: KSA, Bd. 9, S. 541.

⁹³¹ N 9[91], in: KSA, Bd. 12, S. 385.

⁹³² Za I, Von den Hinterweltlern, in: KSA, Bd. 4, S. 38.

Nietzsche fordert in diesem Sinne von allen Menschen in der nihilistischen Krise der Zeit die Bejahung⁹³³ sowie die Liebe (amor fati) für ihr notwendiges Schicksal, also für die Veränderung zum Übermenschen als Wesen der große Bejahung. Das Leben im Werden (die ewige Wiederkehr des Gleichen), die existenziale Entscheidung und dafür die Selbstüberwindung aller Menschen, das sieht Nietzsche als existenziale Weise und Aufgabe des Lebens für die existenziale Veränderung zum Übermenschen.⁹³⁴

Meine Humanität ist eine beständige Selbstüberwindung⁹³⁵

In diesem Kontext sagt Nietzsche, dass der Mensch für die existenziale Veränderung zum Übermenschen durch den Willen zur Macht die bestehende Beziehung zur Welt von der Weise der „menschenfeindlichen Unvergänglichkeit“ hin zur Weise des „Werden“ vollziehen muss, zum schöpferischen Gebären ermöglichen, das alle Schmerzen und Hindernisse des Lebens bejaht und überwindet, und in jedem Moment neu selbst schöpferisch gestalten kann, umkehren.⁹³⁶

was ihr Welt nanntet, das soll erst von euch geschaffen werden: eure Vernunft, euer Bild, euer Wille, eure Liebe soll es selber werden! Und wahrlich, zu eurer Seligkeit, ihr Erkennenden!⁹³⁷

Auf diese Weise lässt Nietzsche durch die *Unschuld des Werdens* den eigentlichen Sinn der Erde auferstehen, auf der die freie Schöpfungshandlung des Menschen und dadurch seine existenziale Veränderung sich in jedem Moment verwirklichen kann. Nunmehr werden die Bedingungen der Welt vorbereitet darauf, dass alle Geschehensphänomene des Willens zur Macht auf der ganzen Erde frei entstehen können. Aber die Liebe über die werdende Erde sowie Etwas, das den Sinn wiedererlangt, ist genau die beständige schöpferische Leidenschaft des Menschen für sein eigenes Leben, also die Liebe zu sich selbst.⁹³⁸

⁹³³ Wachendorff, Elke-A., *Friedrich Nietzsches Strategien der „Noth-Wendigkeit“*, Frankfurt am Main, 1998, S. 164-167.

⁹³⁴ Über die gedankliche Ungereimtheit der ewigen Wiederkunft (die nichtige Alltagsepisode und die masochistische Qual) und die existenziale Unmöglichkeit des Übermenschen (ein idealistisches Wesen im transzendenten Sein, im Mythos) sowie die Interpretation über die Gedanken Nietzsches (ein platonischer Idealist sowie der Nachfolger des deutschen Idealismus), vgl. Lehmann, Günter K., *Der Übermensch. Friedrich Nietzsche und das Scheitern der Utopie*, Berlin 1993, S. 94-101.

⁹³⁵ EH, Warum ich so weise bin, 8, in: KSA, Bd. 6, S. 276.

⁹³⁶ Za II, Auf den glückseligen Inseln, in: KSA, Bd. 4, S. 110.

⁹³⁷ Za II, Auf den glückseligen Inseln, in: KSA, Bd. 4, S. 110.

⁹³⁸ „Man muss sich selber lieben lernen – also lehre ich – mit einer heilen und gesunden Liebe: dass man es bei sich selber aushalte und nicht umherschweife. [...] Und wahrlich, das ist kein Gebot für Heute und Morgen, sich lieben lernen. Vielmehr ist von allen Künsten diese die feinste, listigste, letzte und geduldsamste“ (Za II, Vom Geist der Schwere, 2, in: KSA, Bd. 4, S. 242).

Nietzsche nennt die Liebe des Menschen zu sich selbst „große Liebe“⁹³⁹ oder „wirkliche Liebe“.⁹⁴⁰ Er lässt durch diese große Liebe auch das „Mitleid“ und die „Nächstenliebe“ in den Begriff der schöpferischen Liebe umkehren.⁹⁴¹ Nach Nietzsche lässt diese „große Liebe“ als schöpferische Leidenschaft zu seinem Leben den Menschen alle Leiden und Hindernisse seines eigenen Lebens bejahen und gern überwinden.

Der Mangel an Person rächt sich überall; eine geschwächte, dünne, ausgelöschte, sich selbst leugnende und verleugnende Persönlichkeit taugt zu keinem guten Dinge mehr, – sie taugt am wenigsten zur Philosophie. Die „Selbstlosigkeit“ hat keinen Werth im Himmel und auf Erden; die grossen Probleme verlangen alle die grosse Liebe, und dieser sind nur die starken, runden, sicheren Geister fähig, die fest auf sich selber sitzen. Es macht den erheblichsten Unterschied, ob ein Denker zu seinen Problemen persönlich steht, so dass er in ihnen sein Schicksal, seine Noth und auch sein bestes Glück hat, oder aber „unpersönlich“: nämlich sie nur mit den Fühlhörnern des kalten neugierigen Gedankens anzutasten und zu fassen versteht.⁹⁴²

Nach Nietzsche ist die große Liebe, die durch beständige Selbstbejahung und Selbstüberwindung sich selbst neu schaffen will, genau die Liebe für die existenziale Veränderung zum Übermenschen, also Fernsten-Liebe“⁹⁴³ und zugleich die Liebe für die übermenschliche Zukunft des eigenen Lebens.

Die Zukunft und das Fernste sei dir die Ursache deines Heute: in deinem Freunde sollst du den Übermenschen als deine Ursache lieben. Meine Brüder, zur Nächstenliebe rathe ich euch nicht: ich rathe euch zur Fernsten-Liebe.⁹⁴⁴

Nach Nietzsche kann der Mensch durch eine solche Liebe zu sich selbst und seinem eigenen Leben endlich für die übermenschliche Veränderung den Weg der einsamen

⁹³⁹ Za III, Von der Seligkeit wider Willen, in: KSA, Bd. 4, S. 204.

⁹⁴⁰ „– nicht Liebe zu den Menschen oder zu Göttern, oder zur Wahrheit, sondern Liebe zu einem Zustand, einem geistigen und sinnlichen Vollendungs-Gefühl: ein Bejahen und Gutheißen aus einem überströmenden Gefühle von gestaltender Macht. Die große Auszeichnung. wirkliche Liebe!“ (N 25[451], in: KSA, Bd. 11, S. 133).

⁹⁴¹ Nietzsche stellt das Mitleid als Begriff, der die Liebe zu sich selbst stört, vor. Grund dafür ist, dass die individuelle Perspektive und Handlung des Menschen durch das Mitleid nicht anders als ein doppeltes Ich (sein Ich zugleich das Ich des Anderen) werden kann. Nach Nietzsche ist dieser doppelte Gesichtspunkt nicht mehr als „eine doppelte Unvernunft“ (M II, 137, in: KSA, Bd. 3, S. 130). Aber das Mitleid ist für ihn ein untergeordneter Begriff der großen Liebe, die auch der Mensch, der die Liebe braucht, schaffen will. „Merket aber auch diess Wort: alle grosse Liebe ist noch über all ihrem Mitleiden: denn sie will das Geliebte noch – schaffen! „Mich selber bringe ich meiner Liebe dar, und meinen Nächsten gleich mir“ – so geht die Rede allen Schaffenden“ (Za II, Von den Mitleidigen, in: KSA, Bd. 4, S. 116).

⁹⁴² FW V, 345, in: KSA, Bd. 3, S. 577.

⁹⁴³ Za I, Von der Nächstenliebe, in: KSA, Bd. 4, S. 79.

⁹⁴⁴ Za I, Von der Nächstenliebe, in: KSA, Bd. 4, S. 78-79.

Schöpfung⁹⁴⁵ zwischen Tier und Übermensch gehen. Und auf diesem Weg zur schöpferische Veränderung kann der Mensch endlich an seiner wirklichen Lebenswelt als Herr teilnehmen. In diesem Sinne kann man den Gedanken Nietzsches nachvollziehen, der durch die Selbstbejahung und Selbstüberwindung über die nihilistischen Krise der Zeit „ein(e) Rückkehr zu mir“ als „eine höchste Art von Genesung selbst“ bestimmt.⁹⁴⁶ Die Befreiung von den dekadenten Symptomen des Lebens sowie vom alten philosophischen Idealismus sind hier die Grundbasis für wahre Gesundheit, Aufstieg, Wachstum des Menschen und seines Lebens etc. Alle existenzialen Veränderungen des Menschen leitet er her von einer „Rückkehr zu mir“, und konstruiert so eine Philosophie der existenzialen Selbstwerdung.

Nach Nietzsche ist der Grund des praktischen Handelns des Menschen, also der Grund der existenzialen Veränderung des Menschen nur das „Selbst“. Dies bezeichnet Nietzsche als „der Wille zum Selbst“.⁹⁴⁷ Volker Gerhardt erklärt Nietzsches Begriff „der Wille zum Selbst“ mit dieser Metapher „ein aus sich rollendes Rad“⁹⁴⁸ als Stufe des schöpferischen Spiel des Kindes, die Nietzsche in *Von den drei Verwandlungen in Also sprach Zarathustra* vorgestellt hat. Als einen Weg des inneren-äußeren Geschehens, den der Mensch durch seinen freien Geist und seine schöpferische Handlung des Willens zur Macht in jedem Moment zu sich selbst zurücklegt.⁹⁴⁹

Es ist euer liebstes Selbst, eure Tugend. Des Ringes Durst ist in euch: sich selber wieder zu erreichen, dazu ringt und dreht sich jeder Ring.⁹⁵⁰

Nietzsches existenziale Aussagen „Du sollst der werden, der du bist“⁹⁵¹, „Wo ist auf eurem Weg zur existenzialen Veränderung“⁹⁵² und „Glaubt erst euch selber auf der Erde des

⁹⁴⁵ Nach Nietzsche bedeutet die „Einsamkeit“ das, was ungebunden unangebunden ist (N 11[80], in: KSA, Bd. 13, S. 39). Das heißt, dass für ihn die „Einsamkeit“ nicht etwas ist, das sich selbst von anderen Menschen oder der gesellschaftlichen Masse gründlich ausschließen lässt, sondern die existenziale Befreiung von allen religiösen-moralischen Vorurteilen für die Schöpfung von Sinn und Wert seines eigenen Lebens. „Einsamer, du gehst den Weg des Liebenden: dich selbst liebst du und deshalb verachtest du dich, wie nur Liebende verachten. Schaffen will der Liebende, weil er verachtet! Was weiss Der von Liebe, der nicht gerade verachten musste, was er liebte! Mit deiner Liebe gehe in deine Vereinsamung und mit deinem Schaffen, mein Bruder; und spät erst wird die Gerechtigkeit dir nachhinken. Mit meinen Thränen gehe in deine Vereinsamung, mein Bruder. Ich liebe Den, der über sich selber hinaus schaffen will und so zu Grunde geht“ (Za I, Vom Wege des Schaffenden, in: KSA, Bd. 4, S. 82-83).

⁹⁴⁶ EH, Menschliches, Allzumenschliches, 4, in: KSA, Bd. 6, S. 326.

⁹⁴⁷ Za I, Vom bleichen Verbrecher, in: KSA, Bd. 4, S. 47.

⁹⁴⁸ Za I, Von den drei Verwandlungen, in: KSA, Bd. 4, S. 31.

⁹⁴⁹ Gerhardt, Volker, *Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität*, S. 191. „Wo gehandelt wird, soll sich das Selbst zeigen, wo sich das Selbst hervortun will, da muss es handeln“ (Gerhardt, Volker, *Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität*, S. 191).

⁹⁵⁰ Za II, Von den Tugendhaften, in: KSA, Bd. 4, S. 121.

⁹⁵¹ FW III, 270, in: KSA, Bd. 3, S. 519.

wirklichen Lebens!⁹⁵³ können in diesem Kontext all denjenigen Menschen einen Weg zu seiner Lehre der existenzialen Gesundheit weisen, die den Krankheitssymptomen der Zeit durch große Bejahung und Überwindung im eigenen Leben begegnen und ferner mit Liebe und „Mut“⁹⁵⁴ für ihr Schicksal eine existenziale Veränderung des eigenen Lebens verwirklichen wollen.

Nicht, woher ihr kommt, mache euch fernerhin eure Ehre, sondern wohin ihr geht! Euer Wille und euer Fuss, der über euch selber hinaus will, – das mache eure neue Ehre!⁹⁵⁵

⁹⁵² Vgl. Za III, Vom Geist der Schwere, in: KSA, Bd. 4, S. 245.

⁹⁵³ Vgl. Za II, Von der unbefleckten Erkenntnis, in: KSA, Bd. 4, S. 158.

⁹⁵⁴ „Muth nämlich ist der beste Todtschläger, – Muth, welcher angreift: denn in jedem Angriffe ist klingendes Spiel. Der Mensch aber ist das muthigste Thier: damit überwand er jedes Thier. Mit klingendem Spiele überwand er noch jeden Schmerz; Menschen-Schmerz aber ist der tiefste Schmerz. [...] Muth ist der beste Todtschläger: der Muth schlägt auch das Mitleiden todt. Mitleiden aber ist der tiefste Abgrund: so tief der Mensch in das Leben sieht, so tief sieht er auch in das Leiden. Muth aber ist der beste Todtschläger, Muth, der angreift: der schlägt noch den Tod todt, denn er spricht: ‚War das das Leben? Wohlan! Noch Ein Mal!‘“ (Za III, Vom Gesicht und Räthsel, 1, in: KSA, Bd. 4, S. 199).

⁹⁵⁵ Za III, Von alten und neuen Tafeln, 12, in: KSA, Bd. 4, S. 255.

Abkürzungen

- AC: Der Antichrist. Fluch auf das Christentum
- BAW : Friedrich Nietzsche, Frühe Schriften, 5 Bänden., hrsg. v. H. J. Mette, K. Schlechta u. C. Koch, München 1933–1940 (Neuausgabe mit einer editorischen Vorbemerkung v. R. Schmidt, München 1944).
- CV: Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern
- CV I: Über das Pathos der Wahrheit
- CV IV: Über das Verhältniss der Schopenhauerischen Philosophie zu einer deutschen Cultur
- DS: David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller (Unzeitgemässe Betrachtungen I)
- DW: Die dionysische Weltanschauung
- EC: Ecce Homo. Wie man wird, was man ist
- FW: Die fröhliche Wissenschaft
- GD: Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt
- GM: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift
- GT: Die Geburt der Tragödie
- HL: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Unzeitgemässe Betrachtungen II)
- JGB: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft
- KSA : Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin – New York 1999.
- KSB : Friedrich Nietzsche Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin – New York 2003.
- M: Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile
- MA I: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister I
- MA II: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister II
- MD: Das griechische Musikdrama
- N: Nachgelassene Fragmente 1869 – 1889
- NW: Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen
- PHG: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen
- SE: Schopenhauer als Erzieher (Unzeitgemässe Betrachtungen III)
- SGT: Sokrates und die griechische Tragödie
- ST: Sokrates und die Tragödie
- UB: Unzeitgemässe Betrachtungen
- WA: Der Fall Wagner. Ein Musikanten – Problem
- WB: Richard Wagner in Bayreuth (Unzeitgemässe Betrachtungen IV)

WL: Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne

Za: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen

ZB: Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten. Sechs öffentliche Vorträge

Literaturverzeichnis

Abel, Günter, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York 1998.

Ders.: *Nietzsche contra ‚Selbsterhaltung‘, Steigerung der Wille zur Macht und ewige Wiederkehr*, in: Nietzsche-Studien, Bd.10/11 (1981/1982), S.367-384.

Aristoteles, *Über die Seele*, in: Philosophische Schriften, Bd.6, Hamburg 1995.

Babich, Babette, *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Die Wissenschaft unter der Optik des Künstler zu sehen, die Kunst aber unter der des Lebens*, Bern 2011.

Balmer, Hans Peter, *Freiheit statt Teleologie*, Freiburg/München 1977.

Bachelard, Gaston, *Air and Dream. An Essay on the Imagination of Movement*, translated from the French by Edith R. Farrell und C. Frederick Farrell, Third Printing, Dallas 2011.

Behler, Ernst, *Derida-Nietzsche—Nietzsche-Derida*, München 1988.

Bertino, Andreas Christina, *»Vernatürlichung«. Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder*, Berlin/Boston 2011.

Biser, Eugen, *Gottsucher oder Antichrist? -Nietzsches provokative Kritik des Christentum*, Salzburg 1982.

Ders.: *Nietzsche für Christen*, Freiburg 1983.

Blättler, Christine, *Der Philosoph der Zukunft ist Gesetzgeber. Zur Ethik Nietzsches*, in: Pornschlegel, Clemens und Stingelin, Martin (Hrsg.), *Nietzsche und Frankreich*, Berlin 2009, S.275-289.

Born, Markus Andreas, *Nihilistisches Geschichtsdenken. Nietzsches perspektivische Genealogie*, München 2010.

Borsche, Tilman, *Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker*, in: J.Simon (Hrsg.), *Nietzsche und die philosophische Tradition Bd.1*, Würzburg 1985, S.62-87.

Brusotti, Marco, *Die „Selbstverkleinerung des Menschen“ in der Moderne. Studie zu Nietzsches „Zur Genealogie der Moral“*, in: Nietzsche-Studien, Bd. 21 (1992), S. 81-136.

Ders.: *Verkehrte Welt und Redlichkeit gegen sich. Rückblicke Nietzsches auf seine Wagneranhängerschaft in den Aufzeichnungen 1880 – 1881*, in: ‚Centauren – Geburten‘. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, Tilman Borsche, Federico Gerratana und Aldo Venturelli (Hrsg.), Berlin 1994, S. 435-460.

Ders.: *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei*

- Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Berlin/New York 1997.
- Ders.: *Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. ‚Aktiv‘ und ‚Reaktiv‘ in Nietzsches Genealogie der Moral*, in: Nietzsche-Studien, Bd.30 (2008), S.107-132.
- Ders.: *Leidenschaft*, in: Christian Niemeyer (Hrsg.), Nietzsche-Lexikon, Darmstadt 2009, S.200.
- Ders.: *Spannung. Ein Begriff für Groß und Klein*, in: Nietzsche-Macht-Grösse, Volker Caysa, Konstanze Schwarzwald (Hrsg.), Berlin/Boston 2012, S.51-73.
- Ders.: *Reagieren, schwer reagieren, nicht reagieren. Zu Philosophie und Physiologie beim letzten Nietzsche*, in: Nietzsche-Studien, Bd. 41 (2012), S. 104-126.
- Ders.: *Diskontinuitäten. Nietzsche und der ‚französische Stil‘ in der Wissenschaftsphilosophie: Bachelard und Canguilhem mit einem Ausblick auf Foucault*, in: Renate Reschke, Marco Brusotti (Hrsg.), »Einige werden posthum geboren«. Friedrich Nietzsches Wirkungen, Berlin/Boston 2012, S.51-78.
- Busch**, Thomas, *Die Affirmation des Chaos*, München 1989.
- Bayerle**, Georg, *Wissen oder Kunst. Nietzsches Poetik des Sinns und die Erkenntnisformen der Moderne*, Köln 1998.
- Baeumler**, Alfred, *Der Wille als Macht*, in: Guzzoni, Alfredo (Hrsg.), 90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption, Königstein/Ts 1979, S.35-56.
- Ders.: *Nachwort*, in: Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, Stuttgart 1980.
- Böning**, Thomas, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, Berlin 1988.
- Canguilhem**, Georges, *Das Normale und das Pathologische*, Herausgegeben von Wolf Lepenies und Henning Ritter, übersetzt von Monika Noll und Rolf Schubert, München 1974.
- Ders.: *Gesundheit - eine Frage der Philosophie*. Herausgegeben und übersetzt von Hennig Schmidgen. Dressler, Berlin 2005.
- Ders.: *Ideology and Rationality in the History of the Life Sciences*, London, England 1988.
- Ders.: *Die Erkenntnis des Lebens*, übersetzt von Till Bardoux, Maria Muhle und Francesca Raimondi, Berlin 2009.
- Colli**, Giorgio, *Distanz und Pathos. Einleitungen zu Nietzsches Werken*, Hamburg 1993.
- Danto**, Arthur. C, *Nietzsche als Philosoph*, München 1998.
- Danzer**, Gerhard, *Wer sind wir? Anthropologie im 20. Jahrhundert. Ideen und Theorien für die Formel des Menschen*, Berlin/Heidelberg 2011.
- Deleuze**, Gilles, *Die einsame Insel. Texte und Gespräche 1953-1974*, Frankfurt am Main 2003.
- Ders.: *Schizophrenie & Gesellschaft. Texte und Gespräche 1975-1995*, Frankfurt am Main 2005
- Ders.: *Differenz und Wiederholung*, München 2007.

Ders.: *Nietzsche und die Philosophie*, Hamburg 2008.

Derrida, Jacques, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris 1978.

Descartes, René, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Hamburg 1993.

Despot, Branko, *Die Zeit als Wille zur Macht*, in: Mihailo Djurić und Josef Simon (Hrsg.), *Zur Aktualität Nietzsches*, Bd.2, Würzburg 1984, S.49-60.

Djurić, Mihailo, *Nietzsche und die Metaphysik*, Berlin/New York 1985.

Duhamel, Roland, *Nietzsches Zarathustra, Mystiker des Nihilismus*, Würzburg 1991.

Düsing, Edith, *Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus*, München 2006.

Emmanuel, Lévinas, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 2003.

Ders.: *Vom Sein zum Seienden*, Freiburg/München 2008.

Falcke, Eberhard, *Die Krankheit zum Leben. Krankheit als Deutungsmuster individueller und sozialer Krisenerfahrung bei Nietzsche und Thomas Mann*, Frankfurt am Main 1992.

Fellmann, Ferdinand, *Philosophie der Lebenskunst zur Einführung*, Hamburg 2009.

Figl, Johann, *Interpretation als philosophisches Prinzip*, Berlin/New York, 1982

Fink, Eugen, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960.

Foucault, Michel, *Psychologie und Geisteskrankheit*, Frankfurt am Main 1968.

Ders.: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, 90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption, Alfredo Guzzoni (Hrsg.), Hain 1979.

Ders.: *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, Frankfurt am Main, 2007.

Frenzel, Ivo, *Nietzsche*, Hamburg 1966.

Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in: *Gesamelte Werke Bd.1: Hermeneutik I*, Tübingen 1999.

Ders.: *Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt an Main 2010.

Gehlen, Arnold, *Das Bild des Menschen im Lichte der modernen Anthropologie (1952)*, in: *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Hamburg 1961, S.55-68.

Ders.: *Zur Geschichte der Anthropologie (1957)*, in: *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Hamburg 1961, S.7-25.

Gentili, Carlo, *Nietzsches Kulturkritik zwischen Philologie und Philosophie*, Basel 2010.

Gasser, Peter, *Rhetorische Philosophie – Leseversuche zum metaphorischen Diskurs in Nietzsches «Also sprach Zarathustra»*, Bern 1992.

Gerhardt, Volker, *Von der ästhetischen Metaphysik zur physiologie der Kunst*, in: Nietzsche-Studien, Bd.13 (1984), S.374-393.

Ders.: *Die Metaphysik des Werdens. Über ein traditionelles Element in Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“*, in: J.Simon (Hrsg.), *Nietzsches und die philosophische Tradition* Bd.1, Würzburg 1985, S.9-33.

Ders.: *Leben und Geschichte. Menschlichen Handeln und historischer Sinn in Nietzsches 2. „Unzeitgemäßer Betrachtung“*, in: Volker Gerhardt und Norbert Herold (Hrsg.), *Wahrheit und Begründung*, Würzburg 1985, S.147-167.

Ders.: Artikel „*Pathos und Distanz*“, in: Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd.7, Basel 1989, S.199-201.

Ders.: *Die Perspektive des Perspektivismus*, in: Nietzsche-Studien, Bd.18 (1989), S.260-281.

Ders.: *Nietzsche und die Philosophie*, in: Djurić, Mihailo (Hrsg.), *Nietzsches Begriff der Philosophie*, Würzburg 1990, S.151-171.

Ders.: *Geschichtlichkeit bei Hegel und Nietzsche*, in: Mihailo Djurić und Josef Simon (Hrsg.), *Nietzsche und Hegel*, Würzburg 1992, S.29-47.

Ders.: *Genealogische Ethik*, in: Annemarie Pieper (Hrsg.), *Geschichte der neueren Ethik* 1, Tübingen und Basel 1992, S.284-313.

Ders.: *Ressentiment und Apokalypse. Nietzsches Kritik endzeitlicher Visionen*, in: Edmund Braun (Hrsg.), *Die Zukunft der Vernunft aus der Perspektive einer nichtmethaphysischen Philosophie*, Würzburg 1993, S.277-300.

Ders.: *Sinn des Lebens. Über einen Zusammenhang zwischen antiker und moderner Philosophie*, in: Volker Caysa/Klaus-Dieter Eichler (Hrsg.), *Praxis · Vernunft · Gemeinschaft. Auf der Suche nach einer anderen Vernunft*, Weinheim 1994, S.371-386.

Ders.: Artikel „*Selbstbestimmung*“, in: Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd.9, Basel 1995, S.335-346.

Ders.: Artikel „*Sinn des Lebens*“, in: Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd.9, Basel 1995, S.815-824.

Ders.: *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsche*, Berlin/New York 1996.

Ders.: *Die Erfindung eines Weisen. Zur Einleitung in Nietzsches Zarathustra*, in: ders (Hrsg.), *Also sprach Zarathustra*, Berlin 2000, S.1-15.

Ders.: *Die „grosse Vernunft“ des Leibes. Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede*, in: ders (Hrsg.), *Also sprach Zarathustra*, Berlin 2000, S.123-163.

Ders.: *Macht und Moral. Zum Ansatz einer „Umwertung der Werte“ bei Nietzsche*, in: Matthias Junge (Hrsg.), *Macht und Moral. Beiträge zur Dekonstruktion von Moral*, Wiesbaden 2001, S.61-78.

Ders.: „*Schuld*“, „*schlechtes Gewissen*“, und *Verwandtes*, in: Otfried Höffe (Hrsg.), *Zur Genealogie der Moral*, Berlin 2004, S.81-95.

Ders.: *Ein Arzt der Kultur. Laudatio auf Durs Grünbein anlässlich der Verleihung des Nietzsches-Preises des Landes Sachsen-Anhalt am 27. August 2004*, in: *Nietzscheforschung*, Bd.12 (2005), S.13-21.

Ders.: *Friedrich Nietzsche*, München 2006.

Ders.: *Philosophieren im Widerspruch zur Philosophie*, in: *Nietzscheforschung*, Bd.15 (2008), S.269-283.

Ders.: *Selbstbestimmung*, in: Was ist der Mensch, Detlev Ganten/Volker Gerhardt/Jan-

- Christoph Heilinger/Julian Nida-Rümelin (Hrsg.), Berlin 2008, S.1-10.
- Ders.: Nachwort: *Eine exemplarische Ausnahme*, in: Nietzsche, Friedrich., Also sprach Zarathustra, München 2010.
- Ders.: *Monadologie des Leibes. Leib, Selbst und Ich in Nietzsches Zarathustra*, in: Jan-Christoph Heilinger und Nikolaos Loukidelis (Hrsg.), Die Funken des freien Geistes, Berlin/New York 2011, S.1-49.
- Ders.: *Sensation und Existenz. Nietzsche nach hundert Jahren*, in: Jan-Christoph Heilinger und Nikolaos Loukidelis (Hrsg.), Die Funken des freien Geistes, Berlin/New York 2011, S.130-168.
- Ders.: *Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität*, in: Jan-Christoph Heilinger und Nikolaos Loukidelis (Hrsg.), Die Funken des freien Geistes, Berlin/New York 2011, S.169-192.
- Ders.: *Die Moral des Immoralismus. Nietzsches Beitrag zu einer Grundlegung der Ethik*, in: Jan-Christoph Heilinger und Nikolaos Loukidelis (Hrsg.), Die Funken des freien Geistes, Berlin/New York 2011, S.193-223.
- Ders.: *Die Tugend des freien Geistes. Nietzsche auf dem Weg zum individuellen Gesetz der Moral*, in: Jan-Christoph Heilinger und Nikolaos Loukidelis (Hrsg.), Die Funken des freien Geistes, Berlin/New York 2011, S.224-242.
- Ders.: „*Das Their, das versprechen darf*“. *Mensch, Gesellschaft und Politik bei Friedrich Nietzsche*, in: Jan-Christoph Heilinger und Nikolaos Loukidelis (Hrsg.), Die Funken des freien Geistes, Berlin/New York 2011, S.243-260.
- Ders.: *Das Denken eines Individuums. Erneutes Nachdenken über Nietzsches zweite Unzeitgemäße Betrachtung*, in: Jan-Christoph Heilinger und Nikolaos Loukidelis (Hrsg.), Die Funken des freien Geistes, Berlin/New York 2011, S.261-280.
- Ders.: *Der Sinn der Erde. Zur Kritik von Nietzsches Religionskritik*, in: Jan-Christoph Heilinger und Nikolaos Loukidelis (Hrsg.), Die Funken des freien Geistes, Berlin/New York 2011, S.341-359.

Giesz, Ludwig, *Nietzsche – Existenzialismus und Wille zur Macht*, Stuttgart 1950.

Ders.: *Philosophische Spaziergänge*, Stuttgart 1990.

Gigon, Olof, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig 1935.

Ders.: *Grundprobleme der Antike Philosophie*, Bern 1959.

Grätzel, Stephan, *Physiologie der Kunst – Eine Grundlegung der Vernunft des Leibes*, in: Nietzsche-Studien, Bd.13 (1984), S.394-398.

Haberkamp, Günter, *Triebgeschehen und Wille zur Macht. Nietzsche-zwischen Philosophie und Psychologie*, Würzburg 2000.

Haffner, Egon, *Der „Humanitarismus“ und die Versuche seiner Überwindung bei Nietzsche, Scheler und Gehlen*, Würzburg 1988.

Haase, Marie-Luise, *Der Übermensch in Also sprach Zarathustra und im Zarathustra-Nachlass 1882-1885*, in: Nietzsche-Studien, Bd.13 (1984), S.228-244.

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Zwölfte unveränderte Auflage, Tübingen 1972.

Ders.: *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* (1953), in: Gesamtausgabe, Bd.48, Frankfurt

- am Main 1986.
- Ders.: *Nietzsches Wort „Gott ist tot“*, 8., unveränderte Auflage, in: Holzwege, Frankfurt a.M. 2003, S.209-267.
- Ders.: *Nietzsche* 2 Bde, Siebte Auflage, Stuttgart 2008.
- Ders.: *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, Elfte Auflage, in: Vorträge und Aufsätze, Stuttgart 2009, S.97-122.
- Heit, Helmut**, *Experimentalphilosophie*, in: Christian Niemeyer (Hrsg.), *Nietzsche-Lexikon*, Darmstadt 2009, S.98-99.
- Himmelman**, Beatrix, *Kants Begriff des Glücks*, Berlin 2003.
- Ders.: *Nietzsche*, Leipzig 2006.
- Hirschberger**, Johannes, *Geschichte der Philosophie*, Freiburg im Breisgau 2003.
- Horkheimer**, Max, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main 2007.
- Horkheimer**, Max und Adorno, Theodor W, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main 2009.
- Hödl**, Hans Gerald, *Der letzte Jünger des philosophischen Dionysos*, Berlin 2009.
- Hoffmann**, Johann Nepomuk, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation - Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*, Berlin/New York 1994.
- Horn**, Anette, *Nietzsches Begriff der décadence: Kritik und Analyse der Moderne*, Frankfurt am Main 2000.
- Hoyer**, Timo, „Höherbildung des ganzen Leibes“. *Friedrich Nietzsches Vorstellungen zur Körpererziehung*, in: *Nietzsche-Studien*, Bd.32 (2003), S.59-77.
- Jan-Christoph Heiling**, Colin Guthrie King und Héctor Wittwer(Hrsg.), *Individualität und Selbstbestimmung*, Berlin 2009.
- Jaspers**, Karl, *Allgemeine Psychopathologie*, Neunte unveränderte Auflage. Würzburg 1973.
- Ders.: *Nietzsche - Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin, 1981.
- Ders.: *Nietzsche und das Christentum*, München 1985.
- Ders.: *Der Arzt im technischen Zeitalter*, München 1999.
- Joisten**, Karen, *Der Weg Zarathustras als der Weg über den Übermenschen. Nietzsches Überwindung der Anthropozentrität als Philosophische Herausforderung unsere Zeit*, in: *Nietzscheforschung*, Bd.9 (2002), S.31-46.
- Jung-hyun**, Kim, *Nietzsches Sozialphilosophie*, Würzburg 1995.
- Ders.: *Nietzsche, seine Philosophie des Lebens und der Heilung*, seoul 2006.

- Kant**, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft I*, Bd. IV, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1956.
- Ders.: *Kritik der praktischen Vernunft*, Bd. VII, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1956.
- Ders.: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Stuttgart 1983.
- Kaufmann**, Walter, *Nietzsche. Philosoph-Psychologe-Antichrist*, übersetzt von Jörg Salasquarda, Darmstadt 1982.
- Kaulbach**, Friedrich, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln 1980.
- Ders.: Artikel, *Natur*, in: Joachim Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd.6, Basel 1984, S.468-478.
- Klossowski**, Pierre, *Nietzsche und der Circulus vitiosus deus*, übers. von R. Vouillé, München 1986.
- Knodt**, Reinhard, *Friedrich Nietzsche - Die ewige Wiederkunft des Leidens*, Bonn 1987.
- Kouba**, Pavel, *Die Welt nach Nietzsche*, München 2001.
- Krökel**, Fritz, *Europas Selbstbesinnung durch Nietzsche*, München 1929.
- Kutzner**, Heinrich, *Nietzsche – Diesseits der Kräfte, diesseits der Bilder*, Würzburg 1996.
- Kynast**, Pierre, *Friedrich Nietzsches Übermensch*, Halle 2006.
- Laiseca**, Laura, *Nietzsches Kulturkritik seines Jahrhundert in der Sprache der Symbole*, in: *Nietzscheforschung*, Bd.16 (2009), S.321-333.
- Legrand**, Camille, *Nietzsches Sinn für das Kleine: eine Kritik des Mitleids*, in: *Nietzsche-Macht-Grösse*, Volker Caysa, Konstanze Schwarzwald (Hrsg.), Berlin/Boston 2012, S.287-298.
- Lehmann**, Günter K., *Der Übermensch. Friedrich Nietzsche und das Scheitern der Utopie*, Berlin 1993.
- Lenk**, Hans, *Philosophie und Interpretation. Vorlesung zur Entwicklung konstruktivistischer Interpretationsansätze*, Frankfurt am Main 1993.
- Lipperheide**, Christian, *Nietzsches Geschichtsstrategien. Die rhetorische Neuorganisation der Geschichte*, Würzburg 1999.
- Long**, Thomas A., *Nietzsches's Philosophy of Medicine*, in *Nietzsche-Studien*, Bd.19 (1990), S.112-128.
- Lorenz**, Andreas, *Das Verhängnis des Mitleids oder Schopenhauer contra Nietzsche als Erzieher*, in: Marta Kopij und Wojciech Kunichi (Hrsg.), *Nietzsche und Schopenhauer*.

- Rezeptionsphänomene der Wenderzeiten, Leipziger Universitätsverlag, S.321-333.
- Löwith**, Karl, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (1935), in: Karl Löwith *Sämtliche Schriften*, Nietzsche, Stuttgart 1987.
- Ders.: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Hamburg 1995.
- Mader**, Johann, *Zur Aktualität Nietzsches*, Wien 1995.
- Mann**, Thomas, *Nietzsches Philosophie im Licht unserer Erfahrung* (1947), S.56-92; *Kommentar zu Nietzsches Philosophie im Licht unserer Erfahrung*, S.400-427, in: THOMAS MANN ESSAYS, Band 6, Frankfurt am Main, 1997.
- Mansfeld**, Jaap, *Die Vorsokratiker I*, Stuttgart 2008.
- Meckel**, Markus, *Der Weg Zarathustra als der Weg des Menschen. Zur Anthropologie Nietzsches im Kontext der Rede von Gott im „Zarathustra“*, in: Nietzsche-Studien, Bd.9 (1980), S.174-208.
- Messer**, August, *Erläuterungen zu Nietzsches Zarathustra*, Stuttgart 1922.
- Meyer**, Theo, *Nietzsche und die Kunst*, Tübingen ; Basel 1993.
- Mittasch**, Alwin, *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*, Stuttgart 1952.
- Montinari**,azzino, *Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht* (1976), in: Jörg Salaquarda, Nietzsche, Darmstadt 1996, S.323-349.
- Moore**, Gregory, *Krankheit*, in: Stefan Lorenz Sorgner/H. James Birx/Nikolaus Knoepffler (Hg.), *Wagner und Nietzsche. Kultur-Werk-Wirkung*, Hamburg 2008, S.309-322.
- Muhle**, Maria, *Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, Bielefeld 2008.
- Müller-Lauter**, Wolfgang, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, in: Jörg Salaquarda, NIETZSCHE, Darmstadt 1996, S.234-287.
- Ders.: *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I*, Berlin/New York 1999.
- Müller**, Thomas, *Die Poetik der Philosophie – Das Prinzip des Perspektivismus bei Nietzsche*, Frankfurt/Main; New York 1995.
- Müller**, Enrico, *Die Griechen im Denken Nietzsches*, Berlin 2005.
- Ders.: *Von der „Umwerthung“ zur Autogenealogie. Die Götzen-Dämmerung im Kontext des Spätwerks*, in: Nietzscheforschung, Bd.16 (2009), S.141-149.

- Nak-Rim**, Chung, *Der tragisch-dionysischen Gedanke. Eine Interpretation der Philosophie Nietzsches*, Würzburg 2004.
- Nehamas**, Alexander, *Nietzsche Life as Literature*, London/England 1996.
- Nicodemo**, Nicola, *Das große Leben als Verklärungsprozess*, in: Nietzsche-Macht-Größe, Volker Caysa, Konstanze Schwarzwald (Hrsg.), Berlin/Boston 2012, S.201-211.
- Niemeyer**, Christian, *Friedrich Nietzsches »Also sprach Zarathustra«*, Darmstadt 2007.
- Ottmann**, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, 2., verbesserte und erweiterte Auflage, Berlin/New York 1999.
- Ders.: (Hrsg.), *NIETZSCHE Handbuch*, Stuttgart · Weimar 2000.
- Oduev**, S. F., *Auf den Spuren Zarathustras*, übers. von Günter Rieske, Berlin 1977.
- Patt**, Walter, *Formen des Anti-Platonismus bei Kant, Nietzsche und Heidegger*, Frankfurt am Main 1997.
- Pădurean**, Vasile, *Spiel-Kunst-Schein, Nietzsches als ursprünglicher Denker*, Stuttgart 2008.
- Perpeet**, W., Artikel, *Gesundheit*, in: Joachim Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd.3, Basel 1974, S.559-561.
- Pieper**, Annemarie, *Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch. Philosophische Erläuterungen zu Nietzsche erstem „Zarathustra“*, Stuttgart, 1990.
- Ders.: *Zarathustra als der Verkünder des Übermensch*, in: Stiftung Weimarer Klassik von Rüdiger Schmidt und Andreas Schirmer (Hrsg.), *Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches*, Weimar 1999, S.232-249.
- Platon**, *Phaidon*, in: *Sämtliche Dialoge*, Band II, Hamburg 2004.
- Reckermann**, Alfons, *Lesarten der Philosophie Nietzsches*, Berlin 2002.
- Reschke**, Renate, »Die Sklaven der 3 M« (*Momente, Meinungen, Moden*). *Nietzsches Kritik des Kulturverhaltens in der Moderne*, in: *Die Auflösung des abendländischen Subjekt und das Schicksal Europas*, München 2005, S.377-395.
- Riedel**, Manfred, *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. 19.Jahrhundert* (Bd.7), Stuttgart 1981.
- Rohrmoser**, Günter, *Nietzsche und das Ende der Emanzipation*, Freiburg 1971.
- Ders.: *Nietzsche als Diagnostiker der Gegenwart*, Hrsg. von Michael Grimminger, München 2000.

- Rois**, Stefan, *Das Fundament der vitalistischen Moralkritik Nietzsches im Halblight der Götzen-Dämmerung*, in: Nietzscheforschung, Bd.16 (2009), S.231-238.
- Rombach**, Heinrich., *Die Gegenwart der Philosophie*, Freiburg/München 1988.
- Rothschuh**, K. E, Artikel, *Krankheit*, in: Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd.4, Basel 1976, S.1184-1190.
- Rudolf**, Rehn, *Nietzsches Modell der Vorsokratik*, in: Daniel W. Conway und Rudolf Rehn (Hg.), Nietzsche und die antike Philosophie, Trier 1992, 37-45.
- Ruffing**, Reiner, *BLEIBT DER ERDE TREU! – Nietzsches Hymnus auf das Leben*, Stuttgart 2008.
- Saar**, Maritn, *Nachwort*, in: Foucault, Michel., Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst, Frankfurt am Main 2007.
- Safranski**, Rüdiger, *Nietzsche. Biographie seines Denkens*, Frankfur am Main 2002.
- Sala**, Giovanni B, *Kant und die Frage nach Gott*, Berlin 1989.
- Sarfraz**, Josef, *Nietzsches Menschenbild. Im Vergleich mit dem Menschenbild der kritischen Theorie der Frankfurter Schule*, Neckenmarkt 2008.
- Seifert**, Josef, *Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion*, Darmstadt 1989.
- Simmel**, Georg, *Zum Verständnis Nietzsches*, in: Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908 Band 1, Gesamtausgabe Band 7, Frankfurt am Main 1995.
- Simon**, Josef, Der Philosoph als gesetzgeber. Kant und Nietzsche, Volker Gerhardt und Norbert Herold (Hrsg.), Perspektiven des Perspektivismus. Gedenkschrift für Friedrich Kaulbach, Würzburg 1992, S.203-218.
- Skowron**, Michael, *Nietzsches „Anti-Darwinismus“*, in: Nietzsche-Studien, Bd.37 (2008), S.160-194.
- Solies**, Dirk, *Die Kunst - eine Krankheit des Leibes? Zum Phänomen des Rausches bei Nietzsche*, in: Nietzscheforschung, Bd.5/6 (2000), S.151-162.
- Sommer**, Andreas Urs, *Friedrich Nietzsches «Der Antichrist». Ein philosophisch-historischer Kommentar*, Basel 2000.
- Spinoza**, Baruch de, *Ethik in geometrischer Oednung dargestellt*, neu übersetzt, hrsg. von Wolfgang Bartuschat, Hamburg 2007.
- Sprondel**, W. M, Artikel „Askese“, in: Joachim Ritter (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der

- Philosophie Bd.1, Basel 1971, S.538-543.
- Stegmaier**, Werner, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, Berlin/Boston 2012.
- Steiff**, Ursula, *Friedrich Nietzsches Philosophie des Triebes*, Würzburg 1940.
- Steinmann**, Michael, *Die Ethik Friedrich Nietzsches*, Berlin/New York 2000.
- Strobel**, Eva, *Nietzsches Philosophie der Bejahung*, Tübingen 2000.
- Sung Young**, Baek, *Interpretation bei Friedrich Nietzsche. Eine Analyse*, Würzburg 1997.
- Schaberg**, William H, *Nietzsches Werke. Eine Publikationsgeschichte und kommentierte Bibliographie*, Basel 2002.
- Schank**, Gerd, „Rasse“ und „Züchtung“ bei Nietzsche, Berlin/New York 2000.
- Schipperges**, Heinrich, *Am Leitfaden des Leibes zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches*, Stuttgart 1975.
- Ders.: *LEIBLICHKEIT, Studien zur Geschichte des Leibes*, Aachen 2001.
- Ders.: *Krankheit und Kranksein im Spiegel der Geschichte*, Berlin Heidelberg 1999.
- Schmaus**, Marion, *Psychosomatik. Literarische, philosophische und medizinische Geschichten zur Entstehung eines Diskurses (1778-1936)*, Tübingen 2009.
- Schmid**, Wilhelm, „Das Dasein - ein Kunstwerk. Zum Verhältnis von Kunst und Lebenskunst bei Nietzsche“, In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 6 (1991), S.650-660.
- Ders.: *Uns selbst Gestalten. Zur Philosophie der Lebenskunst bei Nietzsche*, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S.50-62.
- Ders.: *Philosophie der Lebenskunst*, Frankfurt am Main 2000.
- Schmidt**, Gerhart, *Nietzsches Bildungskritik*, in: Mihailo Djurić und Josef Simon (Hrsg.), *Zur Aktualität Nietzsches*, Bd.2, Würzburg 1984, S.7-16.
- Schmidt**, Jochen, *Nietzsches Umwertung aller Werte*, in: Barbara Neymeier und Andreas Urs Sommer (Hrsg.), *Nietzsche als Philosoph der Moderne*, Heidelberg 2012, S.11-29.
- Ders.: *Kommentar zu Nietzsches Die Geburt der Tragödie*, Berlin/Boston 2012.
- Schmücker**, Pia Daniela, *Die „große Gesundheit“ als Salutogenese oder Krankheit als Stimulanz des Lebens*, in: Nietzsche-Macht-Grösse, Volker Caysa, Konstanze Schwarzwald (Hrsg.), Berlin/Boston 2012, S.225-243.
- Schneider**, Ursula, *Grundzüge einer Philosophie des Glücks bei Nietzsche*, Berlin/New York 1983.
- Schopenhauer**, Artuhr, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd.1, in: Sämtliche Werke, hrsg. von W.Fr.v.Löhneysen, Frankfurt am Main 1986.

- Schönherr-Mann**, Hans-Martin, *Friedrich Nietzsche*, Paderborn 2008.
- Schrift**, Alan D, *Nietzsche and the Question of Interpretation*, New York 2009.
- Schröder**, Winfried, *Moralischer Nihilismus. Radikale Moralkritik von den Sophist bis Nietzsche*, Stuttgart 2005.
- Schulte**, Günter, *Nietzsches ‚Morgenröthe‘ und ‚Fröhliche Wissenschaft‘ Text und Interpretation von 50 ausgewählten Aphorismen*, Würzburg 2002.
- Schweppenhäuser**, Gerhard, *Nietzsches Überwindung der Moral*, Würzburg 1988.
- Taylor**, Charles, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt am Main 1995.
- Thade Ulrichs-Lars**, *Braucht ein Übermensch noch Bildung? Nietzsches ästhetisches Bildungskonzept vor dem Hintergrund von Schillers Ästhetischen Briefen*, in: Nietzscheforschung, Bd.12 (2005), S.111-124.
- Thumfart**, Stefan, *Der Leib in Nietzsches Zarathustra*, Frankfurt am Main 1995.
- Tugendhat**, Ernst, *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2010.
- Türcke**, Christoph, *Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft*, Frankfurt am Main 1989.
- Ulmer**, Karl, *Nietzsche – Einheit und Sinn seines Werkes*, Bern 1962.
- Van Tongeren**, Paul, Schank, Gerd und Siemens, Herman (Hrsg.), *Nietzsche Wörterbuch; Band I : Abkürzungen-einfach*, Berlin 2004.
- Ders.: *Vom „Arzt der Kultur“ zum „Arzt und Kranken in einer Person“: Eine Hypothese zur Entwicklung Nietzsches als Philosoph der Kultur(en)*, in: Sommer, Andreas Urs (Hrsg.), *Nietzsche-Philosoph der Kultur(en)?*, Berlin 2008, S.11-29.
- Viktor**, Frankl, *Doktor and the Soul*, London 2004.
- Vivarelli**, Vivetta, *Metaphern des Dionysischen bei Nietzsche*, in: Daniel W. Conway und Rudolf Rehn(Hg.), *Nietzsche und die antike Philosophie*, Trier 1992, S.153-171.
- Volkmann-Schluck**, K.-H, *Die Stufen der Selbstüberwindung des Lebens. Erörterungen zum 3. Teil von Nietzsches Zarathustra*, in: Nietzsche-Studien, Bd.2 (1973), S.137-156.
- Wachendorff**, Elke-A, *Friedrich Nietzsches Strategien der „Noth-Wendigkeit“*, Frankfurt am Main, 1998.

Wellner, Klaus, *Über die Funktion der Kultur im Denken Friedrich Nietzsches*, in: Sommer, Andreas Urs (Hrsg.), *Nietzsche-Philosoph der Kultur(en)?*, Berlin 2008, S.61-69.

Wolfgang, Jordan, *Friedrich Nietzsches Naturbegriff zwischen Neuromantik und positivistischer Entzauberung*, Würzburg 2006.

Wohlfart, Günter, *»Also sprach Herakleitos«. Heraklits Fragment B 52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption*, Freiburg/München 1991.

Ders.: *Aristen-Metaphysik. Ein Nietzsche-Brevier*, Würzburg 1991.

Ders.: *Das spielende Kind. Nietzsche: Postvorkratiker-Vorpostmoderner*, Essen 1999.

Zuchriat, Wolf Gorch, *Die Ambivalenz des Fortschritts. Friedrich Nietzsches Kulturkritik*, Berlin 2001.

Zweig, Stefan, *Der Kampf mit dem Dämon. Hölderlin, Kleist, Nietzsche*, Wien 1938.